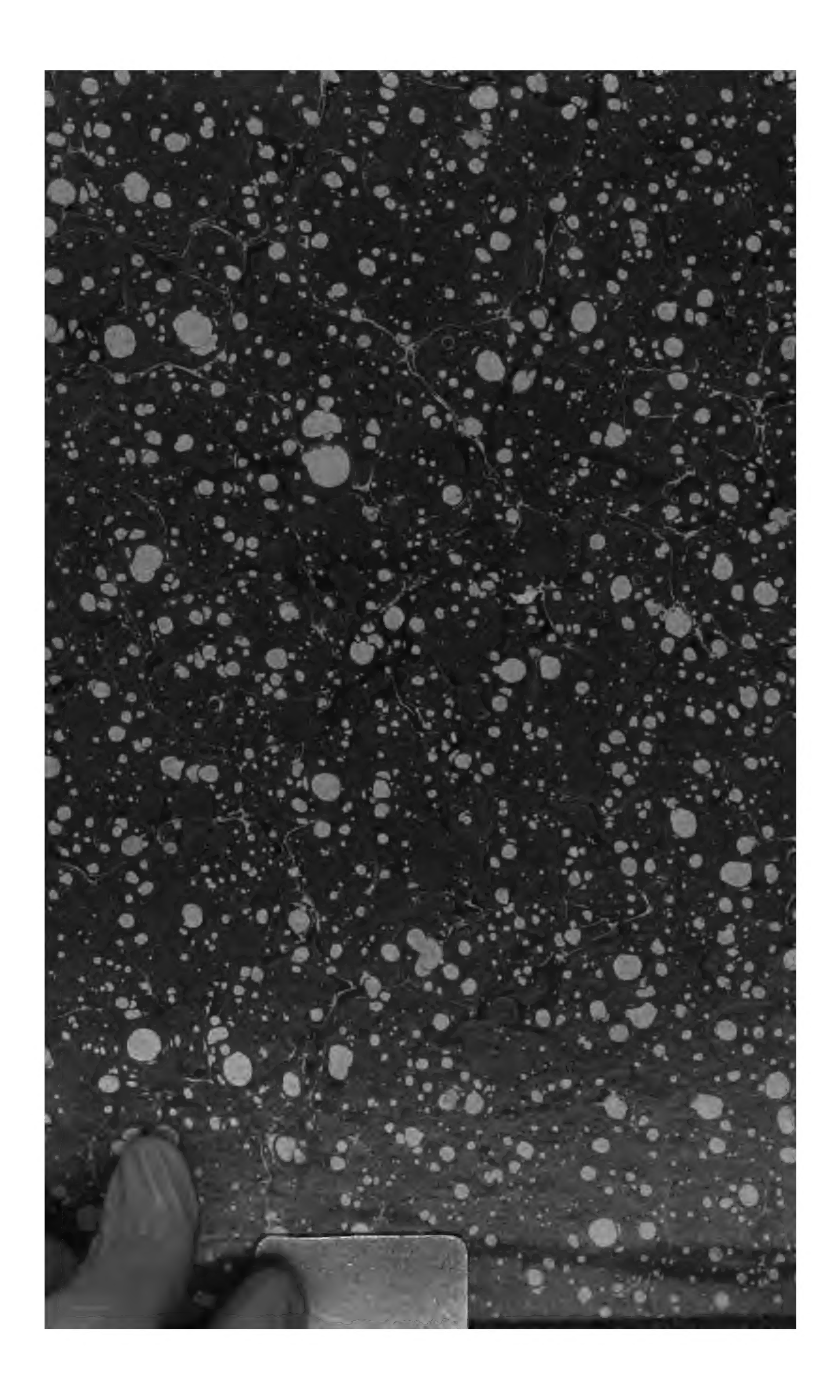
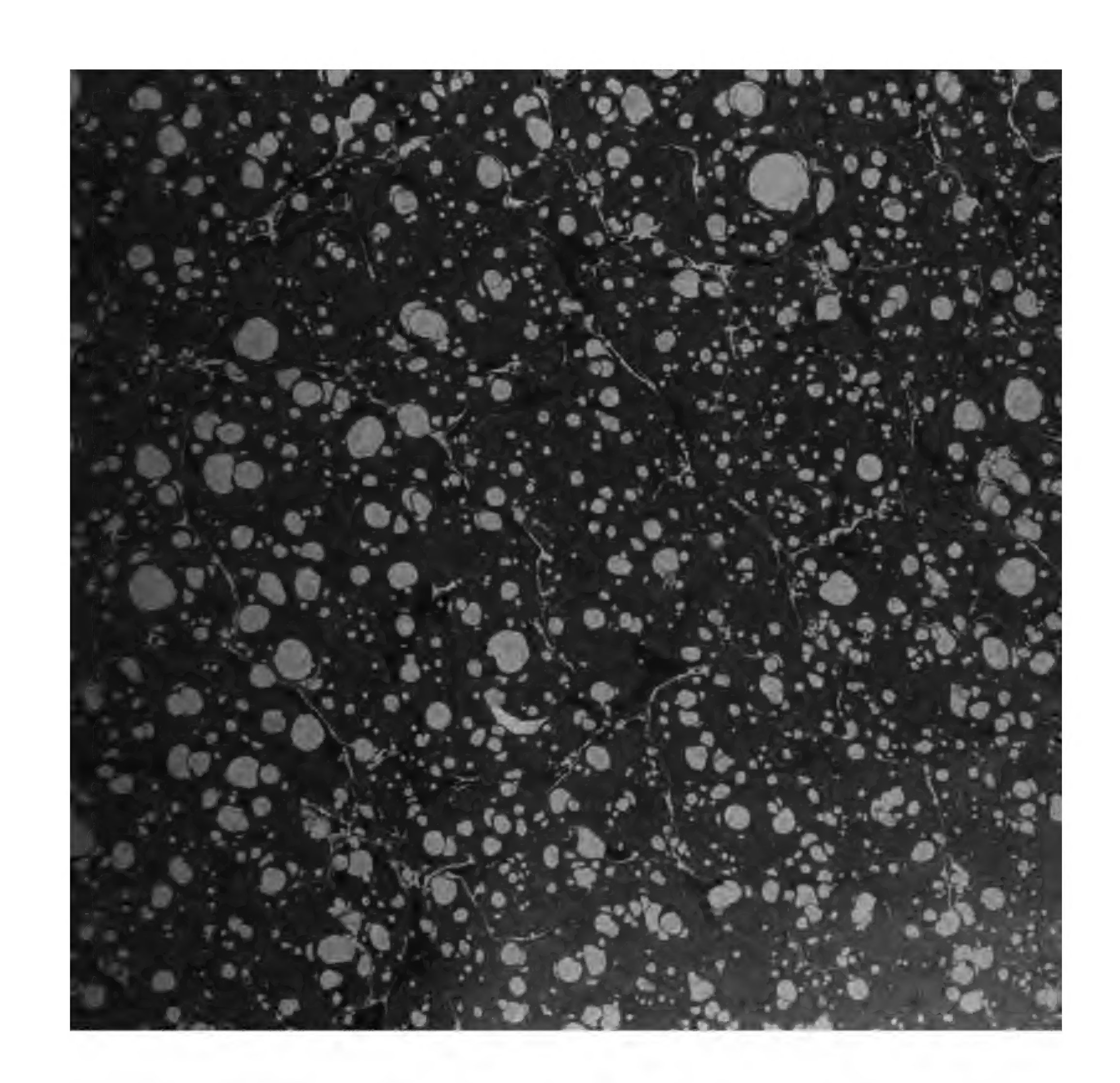

Google







REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
Imprimerie Paul Brodard.

REVUE
PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

VINGT-CINQUIÈME ANNÉE

XLIX

(JANVIER A JUIN 1900)

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1900

H.

L'ENNUI

ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE

Le mot ennui, que nous prononçons à tout propos, étiquette d'états d'âme fort divers, mérite sa prodigieuse fortune. S'il est juste de l'employer à profusion, s'il est le mot révélateur qui éclaire des situations innombrables, on peut dire que son contenu exact et ses contours essentiels n'ont guère été déterminés par l'analyse. Les termes les plus répétés sont ceux dont on distingue le plus confusément les frontières toujours reculées.

L'ennui est un complexus psycho-physiologique d'une plasticité infinie, syncrétique à l'excès, doué d'un surprenant pouvoir de métamorphose. Il n'est pas une entité; état d'âme instable, fuyant, sans objet, qui a pourtant son unité et sa spécificité, quand il est de densité suffisante, ses éléments constitutifs varient éminemment d'un cas à un autre; qu'y a-t-il de commun entre l'ennui du riche et l'ennui du pauvre? Rien autre que la réalité intérieure de la souffrance.

Tel qu'il est, et tel que nous le concevons, l'ennui est une souffrance d'un polymorphisme effréné; saisi dans son expression la plus simple, on peut le ramener à une douleur aiguë ou sourde de la vie épuisée ou contrariée; gagnant en profondeur, il est un état de passivité, une impuissance effrayée d'elle-même, une torpeur que traversent les élancements du désir qui n'a pas abdiqué. Dans ses modes frustes, il est à mettre au rang de la migraine ou de la névralgie; mais, actionné par des causes permanentes, il envahit l'âme qui se sent blessée et s'interroge, et dans cette extension éclate son caractère évolutif et plastique; douleur à la fois mal définie et intolérable, il propose aux parties demeurées valides et actives du moi composite que nous sommes, des combinaisons, des alliances, tendant au plaisir, à l'activité, peu importe, qui lui fourniront des remèdes ou des diversions. A ses coups d'épingle, à ses coups de massue, à ses attaques incessantes, nous réagissons par des gestes brefs d'ironie ou de mauvaise humeur, ou par des actes décisifs qui engagent notre existence entière. L'ennui, à qui nous

ferons un écrin de synonymes, est tour à tour l'agitation et le renoncement, la nostalgie de l'irréalisable et le scepticisme de qui a trop vécu; il est le rêve et le désir ardents de la vie enivrée qui aspire à l'épanouissement et à la jouissance, et le désespoir à bout d'illusions qui va au suicide. Le psychologue décidé à le suivre dans ses transformations paradoxales, à surprendre le secret de ses masques, se lance dans une chasse fantastique; c'est le Satan des légendes, d'abord animal de sabbat, puis cavalier d'allure étrange, plus loin chauve-souris qui s'envole.

Puisque nous faisons sentir à ce point la complexité touffue de notre sujet, une définition s'impose; nous dirons : *L'ennui est une souffrance qui va du malaise inconscient au désespoir raisonné; conditionné par les causes les plus diverses, sa raison première est un ralentissement appréciable de notre mouvement vital. Subjectif par-dessus tout, susceptible d'être intensifié démesurément par l'imagination, il a pour traduction mentale ces états d'âme de teinte sombre appelés impuissance, tristesse, humeur hargneuse, découragement, révolte.*

On a dit : L'ennui fait le fond de la vie humaine. Cette parole est profondément juste. Encombrant et impérieux comme il est, est-ce en nous un sentiment premier? Assurément non; on ne débute pas par l'ennui, le dégoût, l'impuissance, mais par l'illusion, l'énergie optimiste; c'est le désir qui est premier-né dans notre cœur, l'espoir illimité. Avant l'ennui qui geint, qui bâille, qui boude, qui entasse des négations, qui aiguise des sarcasmes, nous avons connu l'élan naïf de la spontanéité, les gageures juvéniles de la pensée ambitieuse, la chasse âvide de l'égoïsme, la furie joyeuse des instincts et des appétits, toutes les affirmations, toutes les impétuosités de l'activité vitale en face de la vie tenue pour enivrante et irrésistible. L'ennui est le désabusement après l'espérance, le renoncement dédaigneux ou rageur après l'effort vaincu. Mais s'il a pris possession de l'âme entière, il devient son premier mouvement. Quand la vie nous a cent fois jeté par terre et souffleté à plaisir, toute illusion nouvelle nous apparaît comme un piège; la terreur de l'échec et de la souffrance est notre premier geste devant les inutiles séductions. L'ennui qui se défie, qui nie, qui ricane, est notre maître répondant pour nous; il ne se laisse plus persuader; impossible de lui arracher un entraînement ou un sourire; ouvrier de désespoir, il s'emploiera à paralyser les suprêmes palpitations du cœur, et il étendra sur le monde un voile de crêpe qui éteigne à jamais ses absurdes tentations.

L'ennui est tout d'abord une souffrance, avons-nous dit; tel quel,

c'est une sensation difficile à localiser, à caractéristique de pesanteur, de desséchement, d'usure; symboliquement, on le compare au plomb, à un boulet, à un poids mort, à un bandeau; mais par-dessous cet épuisement, à plusieurs degrés, de notre vitalité, s'obstine le désir aux tentacules toujours renaissants, le vouloir-vivre qui ne se rend jamais. Dès lors l'état d'ennui qui s'organise sera la persistance du besoin dans l'impuissance, le conflit entre le mort et le vif qui se partagent les morceaux de notre corps, la lutte de la volonté contre la léthargie de la fatigue et de l'âge.

L'ennui a pour fondement un épuisement organique; mais il n'est vraiment l'ennui que s'il s'achève en idées à sa marque, en état d'âme conscient, fait de pessimisme et de désespoir, frappant à cette effigie les paroles et les actes.

Ne peut-il pas être mental d'emblée? On s'ennuie, par exemple, parce qu'on compare son sort à des sorts plus heureux; parce qu'on rabaisse le réel à coups de rêves, et qu'on adore une chimère; ou encore, parce qu'en tous lieux, en toutes occasions, on fait du scepticisme, de l'ironie, parce qu'on rassemble et rumine des idées nihilistes. Sans doute, mais il n'y aura véritablement ennui, — qui paralyse, qui coupe les jambes, -- que si ces idées sont, pour ainsi parler, des sensations, et s'insinuent, matérielles et stupéfiantes, intoxications dynamo-chimiques, dans la profondeur de nos organes, pour empoisonner notre énergie à sa source.

Nous avons dit que l'ennui est un sentiment subjectif; il existe chez ceux surtout qui savent en développer le thème, qui amplifient imprudemment en romans et en poèmes leurs joies et leurs douleurs; il est l'entretien avec soi-même des méditatifs qui mènent la vie intérieure, et jugent de haut le monde; il appartient aussi à une autre catégorie d'hommes, aux passionnés, aux jouisseurs qui vivent une vie émotionnelle intense et s'interrogent à toute heure sur le progrès et le recul de leurs voluptés. Pour le porter dans son sein, le nourrir, il faut une prédisposition éminente, et qui d'ailleurs est précoce; l'épuisement rapide et le découragement pessimiste en sont les traits marquants; un homme dont la vitalité ne faiblirait pas, rebondirait toujours, ne ferait pas de longues stations dans l'ennui.

L'ennui ne peut-il pas provenir du cercle inextensible où nous sommes enfermés, du monde extérieur monotone? Oui, il y a un ennui objectif situé dans les objets qui nous environnent, et dans les répétitions partout prévues; mais tel quel est révocable; il peut, pour ainsi dire, être escamoté; il n'a pas la fatalité d'un état constitutionnel.

L'Ecclésiaste cependant a conclu à l'ennui incurable lorsqu'il a prononcé : Il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Est-ce bien sûr? Il y a indéfiniment du nouveau, mais il faudrait des ressources intellectuelles extraordinaires pour le percevoir et l'assimiler; il faut des yeux bien perçants pour voir saillir des différences sensibles dans tant d'objets qui sont pareils; et vaut-il la peine de les recueillir, quand elles ne font pas genres ou espèces? Il y a assurément un ennui objectif créé par les murs de notre prison, par les contraintes sociales que nous subissons, et surtout par la misère de notre âme incapable de répondre aux sollicitations du dehors, toujours fourmillant, ondoyant, agité et neuf, abondant en filons inexplorés. Mais alors ce n'est plus le monde extérieur seul que nous devons accuser; les ténèbres et la pénurie dont nous gémissons viennent de nous; il faut nous en prendre à notre action, qui est débile, à notre esprit qui manque d'étoffe, à nos sens si vite émoussés; l'humanité, considérée comme un homme qui vivrait des siècles, ne s'ennuie pas, puisqu'elle trouve inépuisablement intérêt à la vie, fait d'incessantes découvertes dans cet univers qu'on dit trop connu, invente chaque jour des sciences et des formes d'art. Si l'ennui dépend d'un obstacle qu'on peut renverser, ou de notre volonté qui devrait corser son programme, il reste que nous avons affaire à un sentiment subjectif.

Étudier l'ennui, c'est passer une revue de la vie humaine; le mal est de tous les instants, comme il est de tous les âges; nous le rencontrons partout, dans l'agitation et dans le repos, dans l'ambition et le renoncement; il est au principe de nos actes, ou à leur terminaison, ou dans l'entre-deux; il peut remplir aussi toute leur durée; pas de journée si lumineuse, pas de joie si parfaite, d'où on ne le puisse extraire, atome, parcelle.

Mais les heures de soleil et d'espoir, les tempéraments bien nés qui forcent le bonheur, les carrières réussies, triomphantes, fournissent à l'analyse une moindre quantité d'ennui que les journées de brouillard et de boue, que les existences ratées, que les aigris et les négatifs, les caractères faibles butant à tous les pas, les cœurs morts que tapissent des toiles d'araignées.

Nous allons souligner particulièrement ce qu'on appelle les mauvais quarts d'heure; dans cette foule aux vaines mascarades, où tous ont à faire une confession de tristesse, nous arrêtons d'abord au passage, l'individu au front sinistre visiblement en train de brasser des idées noires; le visage humain est notre proie dans l'instant où il se disloque et s'assombrit; nous retenons ses mimiques désolées, ses plis douloureux, ses froncements maussades, ses

tics, ses grimaces, ses moues d'indifférence, ses soulèvements de nausée; sur notre bulletin d'observation nous portons les attitudes effondrées, les prostrations léthargiques, les vociférations du désespoir et de la folie, les lamentations éloquentes de Faust et les gestes ahuris de Polichinelle.

Notre étude traversant un grand nombre de questions et de problèmes prête à des digressions dont l'agrément ne nous tentera pas; nous lui laisserons la monotonie rectiligne des monographies.

Il nous faudra écrire souvent ce mot *ennui*, racine de chaque ligne par nous tracée; il est des mots dont la répétition est d'effet plus désagréable; celui-là est pour ne pas déplaire à l'œil et à l'oreille; il est gris d'aspect, gris-perle, gris terne et plombé; sa sonorité est sourde, éteinte; on dirait de ces sons voilés, lointains, tintement harmonieux, glas plaintif, à qui notre âme s'accommode aussitôt et dont elle reçoit un rythme berceur.

Cette introduction n'est pas un résumé, et notre plan est trop simple pour qu'une exposition préparatoire soit nécessaire. Nous étudierons d'abord les causes de l'ennui.

I. — L'ennui par épuisement.

Nous ramenons à six les causes de l'ennui, et chacune d'elles fera l'objet d'un chapitre.

L'épuisement physique ou mental est une cause de l'ennui à qui nous donnons le premier rang; sa fréquence est extrême, elle commande la grande majorité des cas d'ennui et les cas irrémédiables; on peut dire qu'elle serait déterminante à elle seule, si un phénomène vital pouvait rester isolé, unique, et si, en l'espèce, le fait de l'épuisement n'entretenait dans l'esprit des idées dépressives qui apportent une contribution décisive à l'état d'ennui. Nous dissocions pour analyser, mais un état de conscience est un complexus, la vie étant une synthèse; un sentiment ne se maintient en nous vivant que par des associations d'éléments convergents.

Qu'un homme épuisé physiquement et moralement, chez qui les sens, l'imagination, le cœur sont taris, corps en ruine, esprit en poussière, appartienne désormais aux humeurs sombres, au marasme de l'ennui, cette proposition est l'évidence même, énoncée dans sa généralité compréhensive; il reste à faire l'examen détaillé de ses parties.

Distinguons d'abord un épuisement passager, superficiel, moins que cela, une fatigue fonctionnelle, indifférente, sans répercussion dans la pensée, qui se répare d'elle-même par le repos; ainsi, au

soir de nos journées, la fatigue physiologique qui nous vaut le sommeil. Il y a même une fatigue délicieuse, à la suite d'exercices physiques, sportifs, exécutés avec virtuosité, allégresse, qui ont mis en éréthisme toute notre vitalité effervescente; ou encore, la lassitude sensuelle de la volupté savourant les frissons qui meurent et transposant en rêves, en souvenirs, l'ivresse charnelle qui va se retirer.

Différent est l'épuisement vrai, profond, et répété jusqu'à devenir radical; c'est le fait d'être à bout, d'être réellement vidé de toute sève; il y a de l'irréparable dans cette saignée à blanc; il y a impression atroce de desséchement interne et d'arrêt de la vie; et, quand bien même, par cet effort excessif, nous aurions gagné notre bataille, n'est-ce pas une défaite que ce succès certainement éphémère que nous payons par une usure mortelle? Supposé simple et purement physique, cet état d'anéantissement contient les éléments fondamentaux de l'ennui; on peut y relever la souffrance corporelle, le vide mental, du désordre et du ralentissement psychiques, et toutes les psychoses dépressives de l'être aplati et terrorisé.

Un épuisement de cette sorte ne se rencontre guère à l'état pur; on l'observe cependant, telle une donnée expérimentale, dans le surmenage des gens de sport. Le D[r] Tissié, dans son livre *La fatigue et l'entraînement physique* [1], rapporte des observations de courses et de records vélocipédiques, où nous relevons l'ennui comme conséquence directe de la fatigue : « Le coureur éprouve d'abord un grand ennui, puis il peut être atteint d'amnésie... L'ennui domine toute la scène; il est la caractéristique de la fatigue poussée à l'excès connue sous le nom de *vanage*. Il atteint tous les coureurs, quel que soit leur caractère, gai ou triste » (p. 43). Et collationnant des rapports de coureurs : «... Ennui profond réparti sur les six dernières heures de la course » (p. 45); « Huret... se plaignit seulement en descendant de machine, d'avoir souffert d'un violent *ennui* accompagné d'un grand besoin de dormir » (p. 51). Dans ces observations, qui ont la valeur d'une expérience, épuisement et ennui forment un couple dont les éléments sont de nature physique; la fatigue disparue, le mental à peine ébranlé ne gardera trace de rien.

Dans la vie ordinaire fort enchevêtrée, où il s'agit d'autre chose que d'un simple exercice de sport, inscrit dans un nombre déterminé de minutes ou d'heures, l'épuisement physique se complique de retentissements psychiques prolongés, et il trouve en face de lui les protestations, les exhortations du mental qui argumente comme

1. Paris, Alcan, 1897.

un sourd. Il y a comme une querelle sans fin entre le corps facilement exténué qui dit : assez! et l'esprit trop exigeant qui crie : encore!

Un cas d'ennui élémentaire est la situation faite à un malade retenu à la chambre, au lit, par une indisposition légère ou une affection grave; cet homme s'ennuie parce qu'il donne de la tête contre un obstacle stupide, parce que son inaction le surprend, l'inquiète, et met en péril ses affaires courantes.

Si l'individu momentanément entravé par un coup porté à sa santé se ronge d'impatience et de colère, il est vrai de dire que le malade chronique, qui a, en partie, oublié la diversité et la séduction de la vie, peut faire de sa maladie un univers, une occupation passionnante.

Le cas des malades est nettement dessiné : du moins savent-ils que leur ennui résulte d'un accident pathologique qu'un médecin peut définir. Mais à côté de la maladie franche, il est des états semi-morbides, des épuisements nerveux transitoires qui échappent à une formule précise, et contre lesquels s'irrite notre volonté de vivre et d'avancer, plutôt aveugle en son ardeur impulsive. Des débats perpétuels entre notre impuissance et nos désirs remplissent nos journées. Que n'avons-nous un dynamomètre idéal, d'une sensibilité inouïe, qui nous donnerait à tout instant le degré précis de nos forces! Nous saurions dès lors ce que nous sommes en droit d'exiger de nos organes. L'épuisement qui nous intrigue peut être partiel, superficiel, et la coalition d'un ensemble vigoureux en aura raison; parfois, il est profond, généralisé, mais nous en méconnaissons la gravité, l'étendue, et nous nous efforcerons à notre grand dommage de violenter cette résistance que nous ne comprenons pas. Ce sont ces délibérations pénibles, ces conflits déchirants avec soi-même qui sont la matière et le thème de l'ennui.

Mais après l'épuisement limité, variable, et qui se compense, problème subtil d'une journée, d'une heure, il y a l'épuisement avéré, radical, qui est la question angoissante de la vie entière. Le sujet atteint d'épuisement héréditaire ou acquis, le faible, le neurasthénique, le surmené, sont les victimes désignées de l'ennui, parce qu'ils sont toujours à bout de forces, ou sur le seuil de la fatigue. Ils agissent sans élan, sans joie, sans confiance; le souffle court, ils n'achèvent rien de ce qu'ils entreprennent; le plaisir même ne leur réussit pas; ils ont vite assez de n'importe quoi; s'y prenant mal, ils entassent les déceptions et les échecs. Dans leur personnalité obnubilée par de perpétuels désordres organiques, le désir même se fait obscur, fantasque, insaisissable; avant l'acte qui sera une maladresse, il est une source d'erreurs et de sottises. L'ennui, une

fois confirmé, réagit sur l'épuisement, l'augmente, lui persuade qu'il est invincible; ainsi l'aboulie aggravant une parésie. Épuisement et ennui furent d'abord distincts; l'un est né avant l'autre; maintenant ils coïncident, s'enchaînent, s'amalgament, ne font qu'un.

On dira : La solution du problème est du côté du désir; éteignez le désir, si souvent absurde, et votre épuisement accepté comme tel, relèvera de l'hygiène et de la médecine; qui se reconnait épuisé s'interdit, par exemple, avec un stoïcisme robuste, les veillées, le noctambulisme, les sensualités qui dépriment, les ambitions qui enfièvrent, les fatigues et les excès de tous genres. Ces règles et précautions que nous imposent notre santé, notre âge, une fois reconnues indispensables, l'idée de nécessité met un bâillon à la meute de nos appétits tenus de se modérer tôt ou tard. Et rien de plus aisé que ces renoncements, dès qu'ils sont passés dans l'habitude; si notre volonté a le commandement ferme, la période de combat est courte, celle où le désir vient crier, pleurnicher, auprès de l'organe chargé de l'assouvir; assommez promptement ce désir à l'agonie, pitoyable prometteur; pratiquez de franches ruptures; que votre conversion soit sincère; il n'y a que les caractères faibles pour entretenir indéfiniment ces besoins agonisants, n'ayant vie que par convulsions et spasmes. Cette discipline sévère édicte du même geste des états d'âme qui ont leur charme et leur valeur morale : sagesse, repos olympien, paix de l'âme, paix du soir, mépris hautain de la vie vaine. Sûrement ceux qui combattent l'ennui avant sa naissance, en étouffant l'aboiement stupide du désir, sont des habiles et des forts, et si de bonne heure ils tinrent leurs appétits à la chaîne, ils ne furent jamais des épuisés. « Renonce! renonce! c'est là ce que chaque heure te crie d'une voix rauque » (Gœthe, *Faust*). Mais comment faire? Où devra commencer notre sévérité? Le désir est le pourvoyeur de notre vie; lui absent, nous périssons d'inanition; désirer c'est vivre, et vivre c'est désirer, non point par métaphore, mais proprement et absolument; l'équation est parfaite, ou plutôt l'identité; les deux termes sont toujours et partout convertibles entre eux.

Mais si la suppression absolue du désir est une impossibilité en soi, ou un tour de force d'ascète qui ne saurait trouver de nombreux imitateurs, du moins une sage éthique prévient les impulsions inconsidérées, les appétitions absurdes.

Soit donc un équilibre établi, un traité signé entre nos appétits et nos forces, sommes-nous à l'abri de l'épuisement, facteur d'ennui? En aucune façon; usufruitiers d'un corps périssable, nous demeurons les sujets passifs et tremblants de cet épuisement strictement

biologique, progressif, qui marche avec notre âge, impossible à enrayer, qui jour à jour ronge et ruine toute vie, prépare sa mise en poussière. L'ennui commence au fléchissement de la santé, qui est non seulement le premier des biens, mais la première des voluptés. Il existe en raison de la diminution numérique des sensations enregistrées; il est le négatif qui s'accroît des pertes du positif; le vide créé par le départ du plein.

Tous nos actes ont un support physique, or le physique se démolit avec les années; et, par une loi cruelle, l'esprit s'enrichit, pendant que le corps se vide. L'impuissance nous surprend avant que le désir, aux propositions inépuisables, s'aperçoive que ses instruments sont hors de service; tous, nous nous survivons. Les habiles, les heureux, qui ont éludé l'ennui précoce et d'imagination, n'éviteront pas cet ennui de l'âge mûr, du déclin, réglé sur la sénilité envahissante, qui corrompt la joie et le travail, l'exercice des sens et de la pensée.

Ajoutons que l'affaiblissement physique rétrécit le cercle de notre existence et nous interdit quantité d'actes qui meublaient nos journées.

Organique, prenant naissance dans une physiologie altérée, l'ennui, suite d'épuisement, est forcément commandé par des phénomènes somatiques. Dans une expérience de tous les jours nous allons saisir son mécanisme. Je suis en excursion, en promenade; la route m'invite; j'admire de merveilleux paysages; le ciel est magnifique; mon pas est joyeux; mon âme est en état de grâce, tournée vers le bonheur, l'espérance; soudain, la nature demeurant splendide et souriante, une voix en moi prononce : Je m'ennuie. Que s'est-il passé? Un phénomène de fatigue. Les muscles se sont encombrés de déchets; le cœur, trop vivement actionné, bat tumultueusement; le cerveau reçoit un sang qui s'altère; notre pensée, tout à l'heure fluide et coulante, qui nous amusait par ses cabrioles, s'affaisse, tombant à un jeu difficile et criard; les yeux se voilent; il faut rebrousser chemin; c'est l'ennui.

Partant de ce cas schématique, on démontrera des cas plus compliqués. Un repos, proportionnel à l'effort, efface cet ennui léger, à fleur de pensée, à fleur de peau; mais les épuisements profonds, permanents, qui nous désorganisent dans nos moelles, ne sont plus réparables, et il n'est pas davantage possible d'expulser l'ennui lié à un état pathologique que de régénérer un corps usé.

Cet ennui consolidé, et qui s'aggrave, se fera sentir par des lassitudes écrasantes, par du désordre mental, par des impulsions irréfléchies, des psychoses bizarres; nous ne savons jamais au juste ce

que vaut notre santé du jour; notre volonté se dresse, impatiente, et nos organes refusent d'obéir; il y a un hiatus affolant entre l'ordre et l'exécution; il y a un vide, une cassure dans notre être dédoublé; il semble que la roue de la vie vient de s'arrêter en nous. L'ennui est une congélation intérieure : nous nous tâtons, et nous avons sous les doigts un froid de marbre; notre pensée appelle au secours et la léthargie qui nous gagne a raison de ses élans spasmodiques.

L'ennui procédant de l'épuisement progressif s'établit en nous jour par jour, grâce à l'effritement et à l'amincissement de notre étoffe corporelle, à l'embarras croissant de nos fonctions animales; il est figuré par des stratifications de cellules mortes, par des encroûtements et des ankyloses; son substratum est la sclérose envahissante; il est fait de nos déchets, de notre rouille; il est l'atonie des tissus que plus rien n'électrise, la tendance à l'hypothermie du sang qui se glace, le flottement hébété de l'œil éteint, la chute flasque des joues et des lèvres, l'hésitation du pied sur le sol, le tremblement de la main à qui échappent les choses; il est l'inévitable *caput mortuum* de l'âge qui s'appesantit.

L'ennui par épuisement a des crises aiguës et il est un état chronique. La crise aiguë a les formes les plus diverses. Elle sera l'asthénie dynamique, l'apathie somnolente, la prostration comateuse, qui dure des journées, des semaines, d'où nous avons grand'peine à sortir; ou bien elle est simplement la congestion ou l'anémie cérébrale de quelques minutes, l'obnubilation passagère qui nous contraint d'interrompre une lecture, une promenade, une conversation, un travail; la cause organique, le plus souvent, se laisse saisir, mais avec un entêtement incroyable nous reportons à notre moral ce qui ressortit à notre physique; nous oublions, par vanité sans doute, qu'il faut rattacher à notre physiologie les raisons déterminantes de notre humeur, et nous convertissons en accès mental d'ennui un malaise fonctionnel qui est justiciable des manœuvres de l'hygiène.

L'état chronique a une démarche aisée à tracer : c'est l'enlisement progressif de notre vie décroissante dans l'hypocondrie et l'impuissance, dans la défaite et la maladie, dans l'affaiblissement mental où tout s'éteint, tout s'émousse.

L'ennui procède parfois par crises violentes à qui on peut assigner une durée moyenne; pour les êtres mobiles que nous sommes une crise d'ennui est généralement mesurée par la journée qui l'a vue éclater; elle se dissout dans le sommeil qui nous répare et modifie nos dispositions intérieures. Le sommeil est un réparateur, une éponge puissante effaçant les laids dessins d'une journée ratée et noire; nous nous réveillerons table rase. Il faut considérer d'autre

part que le ralentissement vital qui causait notre souffrance a été l'équivalent d'un repos interne; l'énergie fraîche dont nous nous sentons armés le lendemain est un bénéfice tiré de l'inertie où nous avons croupi la veille; on vit double après avoir vécu à demi; ainsi la lumière a un éclat neuf après une journée passée dans l'obscurité. Parfois une véritable alternance s'établit : jour triste, jour gai, se succèdent régulièrement; c'est l'ennui à forme circulaire, à phases de dépression et d'excitation qui alternent et se commandent réciproquement.

Que l'effondrement du physique entraîne la ruine du mental, c'est là une marche logique; mais l'esprit peut être une source tarie, une terre stérile, sans que le corps trahisse une destruction sensible. Il y a un tarissement de l'imagination, du cœur, susceptible d'être mesuré, à l'égal de la diminution du suc gastrique ou de la force musculaire. La souplesse de la rhétorique humaine plaidant contre une défaite avérée ne nous fera pas illusion. Que de cadavres ambulants! — Et d'abord l'individu au cœur desséché qui nie le sentiment, l'amour, se condamne par là même à une vie rétrécie, dépeuplée, et plutôt solitaire; il s'ennuie parce qu'il a décrété le vide, parce qu'il a pris la fuite au désert. Ensuite cette stérilité morale, cette impuissance d'aimer, d'espérer, se traduisent par l'émission et l'auto-inoculation d'idées nihilistes : nous avons un chapitre pour cette source de l'ennui. L'épuisement mental que nous examinons ici ne prétend pas à la systématisation serrée de concepts pessimistes; il prononce, par boutades, sans les coordonner, des mots de désespérance, des paroles désolantes; il fera plutôt du nihilisme pratique. Le physique étant sauf, après tout, il y aura des retours possibles de naïveté, de nouvelles tentatives sentimentales.

Tandis que les équilibrés, ou équilibristes, de la sagesse ou de la médiocrité, esquivent nombre de périls où succombent les téméraires, l'épuisement, facteur d'ennui, est le fait des émotionnels, des sensitifs, à usure rapide; des passionnés, des excessifs, qui vivent de gageures et de surenchères, d'aventures et de folies, accumulent ivresses sur ivresses, exigent de leurs nerfs des tours périlleux qui frôlent la mort. Le passionné, que nous appellerons aussi le jouisseur, sombre d'autant plus vite dans l'épuisement qu'il est un halluciné haletant du désir; il désire sans relâche, frénétiquement et toutes choses, au moins tout ce qui est compris dans le domaine de sa passion spéciale; mais quand un appétit est continuellement avide, affamé, il ne prend plus la représentation exacte des objets auxquels il donne la chasse; le passionné ne voit plus la réalité; il est aveuglé par les images, la fantasmagorie que procrée

incessamment son imagination surexcitée; il finit imaginatif, visionnaire, surmené de cauchemars. Nul tempérament plus que le sien n'a tous les droits à l'ennui [1].

Il est certaines individualités chez qui l'ennui a un terrain tout préparé, tempéraments presque pathologiques qui unissent la faiblesse physique à l'excitation cérébrale : tels sont les neurasthéniques, les hystériques, les névropathes, et tous les déséquilibrés; le cerveau, peu maître de ses ordres, multiplie les caprices auxquels le corps fait banqueroute.

Enfin la plupart des maladies chroniques réalisent un dédoublement tragique chez le patient dont la tête éclate; l'esprit demeuré suffisamment valide, se recréant sans cesse des illusions, harcèle le corps dont il ne veut pas voir la détresse; eh quoi, la volonté n'aurait-elle pas le dernier mot? nous sommes coupés en deux, et entre ces deux moi il y a un conflit ouvert en permanence, un échange sinistre de menaces et de tristesse.

Le trait le plus saillant de l'ennui par épuisement, c'est l'intolérabilité; aridité sentie de notre vitalité, absence de courant qui nous porte, incapacité d'agir, il est une souffrance atroce; il y a un ennui à crier, à devenir fou, à se rouler par terre, qui appelle un soulagement immédiat.

L'épuisement est un vice organique qui ne s'avoue guère; d'ailleurs la plupart des hommes sont-ils capables de pratiquer à leur endroit ce diagnostic délicat? Hier, ou l'année dernière, nous étions de santé superbe, comment croire que nous ayons faibli? Et dans notre entourage, on égare notre jugement; par politesse, par bêtise, on nous dit : Si vous vouliez? — la volonté étant toujours dans l'esprit public une puissance métaphysique qui fait des miracles, un *deus ex machina* qui manœuvre tout à son gré. Mais dans l'interprétation la plus attentive possible de nos sentiments les plus limpides, de nos sensations les plus élémentaires, nous nous trompons quarante fois par jour; — s'il n'en était pas rigoureusement ainsi, la psychologie, la médecine, auraient-elles mis tant de siècles à débrouiller leurs éléments? Donc, lorsque nous éprouvons la sensation pénible, exaspérante de l'ennui, au lieu de traiter l'épuisement, sa cause fréquente, nous accusons un défaut d'excitation, ou un

1. Musset trahit le subjectivisme délirant du passionné qui s'est voué au plaisir, lorsqu'il fait prononcer par ses héros qui lui ressemblent comme des frères : « Mon caractère est d'être ivre... Qui pourrait dire : ceci est gai ou triste? La réalité est une ombre. Appelle imagination ou folie ce qui la divinise. » (*Les caprices de Marianne.*) « Qu'est-ce qui pourra me dire au juste si je suis heureux ou malheureux, bon ou mauvais, triste ou gai, bête ou spirituel? » (*Fantasio.*)

manque d'intérêt dans les objets environnants, et nous recourons, avec un empirisme brutal, aux excitants dangereux ou aux divertissements contestables.

Le remède rationnel de l'épuisement, ce n'est pas une excitation nouvelle, mais le repos; il est vrai qu'il y a différentes manières de se reposer : il y a le sommeil, qui est le repos parfait, absolu, — et qui est une façon admirable de passer le temps, — et il y a des actes semi-automatiques qui valent comme gymnastique amusante et équivalents du repos. Il est un ennui fruste, rapide, à peu près inconscient, qui se montre et s'efface perpétuellement, qui se juge et se guérit souvent lui-même; les symptômes suivants le dénoncent : ralentissement psychique, affaiblissement de l'attention, irritabilité, mauvaise humeur; on peut le comparer à ces agacements internes qu'on soulage par un changement d'attitude, par un remuement de bras et de jambes; ou encore à ces oppressions de poitrine, venant d'un manque d'air, asphyxies commençantes et minuscules dont on se délivre par des respirations suspirieuses. Ces dépressions, ces éclipses physiologiques, ces passages d'ennui, en rapport avec les oscillations de la force tonique, l'instabilité des échanges biologiques avec la mobilité constante de l'étiage mental, qui sont de toutes les heures, de toutes les minutes, sont instinctivement combattus par des systèmes antagonistes de repos ou de diversion; exemples : on suspend le cours de sa pensée; on clôt son regard; ou bien, on se lève pour faire un tour de promenade, on siffle une chanson, on allume une cigarette; ou encore, on se met en quête d'un ami, d'une parole ferme qui nous remettra d'aplomb; on se dirige vers une réunion joyeuse à qui l'on ira demander un éclat de rire; nos yeux implorent une étincelle, nos pieds appellent un tremplin. Le remède ici consiste dans la distraction qu'on s'administre, dans le changement d'occupation qui fait secousse sthénique.

Dans l'épuisement profond et de longue durée amenant à sa suite l'ennui interminable, plusieurs fois enroulé sur lui-même, il faudra organiser le repos avec des mesures extraordinaires[1]. On se condamnera au sommeil, à tous les genres de sommeil; on imitera l'immobilité et le calme des morts. Heureux les favorisés de la fortune et de l'esprit, à qui est permis le choix des retraites, qui orneront les murs de leur tombe de maximes philosophiques, et qui sans

1. Il est des crises d'ennui par épuisement qui peuvent être assimilées à une psychose aiguë; or on sait que le repos au lit (*clinothérapie*) est un traitement systématisé des psychoses aiguës. Voir à ce sujet un important article de MM. Sérieux et Farnarier dans la *Semaine médicale* du 11 octobre 1899.

regret auront renoncé à tout, hors toutefois à un inflexible sourire d'ironie où se résume le monde.

Peut-être les méditatifs de pensée riche et ciselée à l'excès, munis de dédain transcendant et de quelque aisance, seront-ils les seuls à s'ensevelir dans un repos de mort, où se dissimulent de subtiles jouissances mentales; qui donc pourrait faire du coma son habitus soutenu et sincère? Mais le commun des hommes engagés dans l'engrenage social, dans la sottise infatuée, dans la folle vanité de vouloir jouir quand même, traite l'épuisement et l'ennui par un appel furieux aux excitations redoublées et aux intoxications de toutes sortes : c'est le recours à l'alcool, aux vins à pleins verres, au tabac, à la morphine, à l'éther, à tous les poisons de l'intelligence et de la volonté; le système nerveux chavire un instant dans l'ivresse, y noie la sensation d'aridité, d'impuissance, qui faisait sa torture; l'instant est court; au : tout en rose, — artificiel, succède le : tout en noir, — réel. Oh! voilà bien une expérience vieille comme le monde; elle n'instruit, ne corrige personne, parce que le fond de l'homme, de la vie, c'est le désespoir, et que rien ne prévaut, à certaines heures, contre son intolérabilité: du moins, sachons où nous mènent ces remèdes effroyables.

A cet ennui intolérable, sourd aux exhortations de la sagesse, on oppose encore ces émotions homicides : le jeu, facteur de ruines et de suicides; les gageures insensées; parfois, c'est une tentative de suicide qui fait le pari : « Je me tuerais par plaisanterie », disait Maupassant. Enfin on a inventé contre l'ennui l'appel criminel aux perversités du désir, aux scélératesses morales : vices monstrueux, fantaisies néroniennes, tous les sadismes, tous les cynismes.

Le moraliste a beaucoup à prêcher ici; son éloquence sera répandue en vain; l'homme convient de sa folie plus volontiers qu'on ne croit; il soutient en même temps qu'il ne saurait se passer d'elle; il a avoué; pour prix de son aveu, il vous demande votre reconnaissance des fatalités qui le courbent. Le psychologue, s'il introduisait dans ses analyses la rigueur scientifique, aurait peut-être plus de succès.

Terminons cette exposition d'une des causes de l'ennui en citant des noms qui l'illustrent; nous n'allons pas retracer des biographies et entasser des textes; les noms que nous apportons appartiennent à des personnages fort connus; leurs œuvres sont entre toutes les mains; des textes adroitement choisis font preuve et démonstration, en dépit de leur brièveté, dans une question nettement circonscrite d'exégèse ou d'histoire; dans un sujet comme le nôtre, à la fois précis et fluide, ils ne sauraient être qu'une indication; la lecture

de l'œuvre entière, avec confrontation de la biographie, s'impose pour connaître l'état d'âme de l'écrivain que nous donnons en exemple.

Dans la catégorie des ennuyés par épuisement nous inscrivons d'abord Mme du Deffand; c'est le cas type, le plus fameux de l'histoire. La célèbre marquise a connu toutes les excitations sensuelles et intellectuelles et, de bonne heure, désenchantée, elle agonise. Mais elle ne consent pas à cette mort anticipée; son cœur, son intelligence se révoltent; elle voudrait sentir, aimer; elle a *la soif du bonheur*; elle a trouvé la formule de son mal : *la privation du sentiment avec la douleur de ne pouvoir s'en passer*. Par sa faculté d'analyse inexorable elle dissout la vie qui est synthèse, bonne à absorber d'un trait. «... Rien ne vaut, elle ne met d'intérêt à rien; elle n'a pas de passion, pas de désir, pas même de curiosité [1]. » « Au fond de son fauteuil, parmi les aises d'un brillant état de fortune, et d'une tranquille position mondaine, cette femme... a poussé plus loin le désenchantement volontaire que les bruyants héros du suicide [2]. » Elle scrute toute chose à fond et s'en démontre ingénieusement le vide. Se comparant à Mme de Sévigné, et s'humiliant dans la comparaison, elle disait d'elle : «... Je ne ressemble en rien à Mme de Sévigné; je ne suis point affectée des choses qui ne me font rien; tout l'intéressait, tout réchauffait son *imagination* : la mienne est à la glace. Je suis quelquefois animée, mais c'est pour un moment... » « Mme de Sévigné », ajoute Saint-Beuve [3], à qui nous empruntons les lignes que nous venons de rapporter, « avait su ménager sa vie et sa sensibilité. » « Après tout, qu'est-ce que cela me fait? » s'écrie Mme du Deffand, après avoir failli s'intéresser à un événement politique qui passait. On va loin avec ce refrain-là; on peut l'appliquer à tant de choses!

L'ennui de Chateaubriand a défrayé largement l'histoire et la critique : il est tenu pour authentique, en dépit de ses poses suspectes et de son panache. En lui assignant pour source principale l'épuisement, nous lui enlevons un peu de la poésie dont le fastueux ennuyé enluminait ses états d'âme : grandiloquent et fou d'orgueil, nul moins que lui n'eût admis les humbles explications psycho-physiologiques. Quoiqu'il ait essayé de toutes les attitudes et de toutes les agitations, et qu'il fût souple en ses métamorphoses, il fut un épuisé précoce, rapide, — partiel, il est vrai, et se ressaisissant, —

1. Éd. Scherer, *Études sur la littérature contemporaine*, t. III.
2. J.-J. Weiss, *Essais sur l'histoire de la littérature française*.
3. *Causeries du lundi*, t. XIV.

le créateur orgueilleux du désir moderne, désir conscient, cynique, insatiable de jouir et de dominer, d'être un des maîtres de ce monde, puisqu'après tout le ciel est vide, et que la terre est un royaume que l'effort des générations embellit merveilleusement. Chateaubriand est un épuisé du désir et du rêve, gardant de la tenue, et il eut des successeurs qui furent plutôt des épuisés de la sensualité grossière et de l'alcool, se compromettant en de mauvais lieux. René fait des orgies d'imagination. Le Fantasio de Musset demande au vin de porter son rêve. « Fantasio, c'est René après boire[1]. » Chateaubriand se donne au rêve; son empire est là; l'action qu'il tente sous bien des formes le fatigue vite, et il ne sait pas tirer parti des jolies cartes que la fortune lui met en mains. « Nul n'a plus vécu par l'imagination : son orgueil et son inertie y trouvèrent également leur compte, dit de lui M. G. Lanson[2]... Dès l'enfance il trouve dans le rêve d'immédiates et absolues jouissances, des conquêtes faciles et complètes; il se fit un monde en idée, et se sentit maître du monde. Il se donna toutes les joies, toutes les grandeurs, sans avoir besoin de personne... Son orgueil et son imagination l'emportèrent dans l'infini. — Que peut-il sortir de là? Une poignante sensation de vide, un long bâillement, un ennui sans mesure. Chateaubriand avait attaché toute sa vie à son moi. Il avait pris pour fin la sensation et non l'action. Il demandait la jouissance au rêve, et non à la réalité. Mais la sensation s'émousse; il faut la renouveler sans cesse. Le rêve, atteint en un moment, épuise aussitôt la jouissance. Renonçant à réaliser ce qu'il avait rêvé, Chateaubriand retombait dans son néant, l'âme vide et désoccupée... Il n'y a que l'égoïsme actif qui soit un égoïsme content. L'égoïsme sensitif est triste. » Mais les souffrances élastiques et compressibles de l'imagination ne sauraient à elles seules créer l'épuisement; l'imaginaire ne nous *travaille* pas autant que le réel; le bon jeune homme qui dit avoir beaucoup souffert par le rêve et le sentiment n'en garde pas moins une âme naïve et molle; donc il n'a pas été broyé sérieusement; les souffrances plus rêvées que vécues demeurent vaporeuses; si, au contraire, notre bourreau s'appelle réalité, nous sortons de ses mains brutales durcis et transformés étrangement. Chateaubriand dut son ennui sincère et incurable au réel autant qu'à l'imaginaire, et il le dut aussi à son sentiment du néant absolu de la vie qu'il a tant de fois affirmé.

Alfred de Musset, après un fougueux départ passionnel, après avoir

1. Mot de Gaston Deschamps.
2. *Histoire de la littérature française*, 1895.

brandi un programme frénétique de jouissance surhumaine, s'abat, échoue dans l'ennui si tôt, si profondément, si piteusement, que l'épuisement organique chez lui n'est pas contestable [1]. Entendez-le crier sa gageure insensée de sensitif exaspéré et de poète romantique :

O médiocrité! celui qui pour tout bien
T'apporte à ce tripot dégoûtant de la vie,
Est bien poltron au jeu s'il ne dit : Tout ou rien.

« Il a trop demandé aux choses, a dit Taine [2], il a voulu d'un trait, âprement et avidement, savourer toute la vie ; il ne l'a point cueillie, il ne l'a point goûtée ; il l'a arrachée comme une grappe, et pressée, et froissée, et tordue, et il est resté les mains salies, aussi altéré que devant... »

Après une explosion juvénile de chants et de sanglots passionnés, rythmés en vers immortels, il s'arrête court; sa vie est terminée; il ne sait que l'ennui. Le mot, dans son œuvre, roule de page en page; tout son état mental, fort aminci, se cristallise dans ce terme mystérieux qu'il redit avec complaisance. Fantasio module sur l'ennui des variations charmantes. « Si je pouvais seulement sortir de ma peau une heure ou deux! Si je pouvais être ce monsieur qui passe!... Je ne saurais faire un pas sans marcher sur mes pas d'hier... Oh! s'il y avait un diable dans le ciel! s'il y avait un enfer, comme je me brûlerais la cervelle pour aller voir tout ça! Quelle misérable chose que l'homme! ne pas pouvoir seulement sauter par sa fenêtre sans se casser les jambes! être obligé de jouer du violon dix ans pour devenir un musicien passable! Apprendre pour être peintre, pour être palefrenier! Apprendre pour faire une omelette!... » Fines broderies de l'imagination réduite à elle-même, seule puissance des faibles; mais que peut la finesse contre l'épuisement? c'est de la force qu'il faudrait.

Le don de fantaisie fait le poète, crée l'œuvre d'art; la vie pratique réclame des facultés ajustées aux questions qu'elle pose; si elle paraît nous accabler, on reprend le dessus sur elle par l'ironie, on la domine tout au moins par la blague; Musset était sérieux jusqu'au tragique; sa philosophie était superficielle; ayant mis tout son enjeu sur l'amour qui le trahit, il avait un besoin pressant d'oubli et de délire, et il s'abandonnait aux pires tentations de l'ennui qui fut son *terminus*.

1. L'explication du caractère de Musset, fait d'instabilité et d'inquiétude, par un épuisement rapide, est donnée par M. Ribot dans son livre *La psychologie des sentiments*, p. 412.
2. *Histoire de la littérature anglaise*, t. V.

Guy de Maupassant, dans son œuvre objective et impersonnelle, a laissé deviner son pessimisme; son ennui, qui fut effrayant, nous est révélé par ses rares confidences, par sa correspondance, et par le graphique désordonné de sa vie. Pourquoi le rangeons-nous parmi les épuisés? Le diagnostic, ici, est un peu fait après coup; le temps est un grand révélateur; la fêlure que trahissait *le Horla* n'est devenue visible à tous les yeux qu'au lendemain de la catastrophe où s'abîma la raison de l'auteur; le degré exact de folie dont on gratifie J.-J. Rousseau n'est-il pas toujours en discussion? Maupassant, doué d'énergies physiques plutôt que psychiques, dut son talent à un labeur épouvantable (voir la préface de *Pierre et Jean*); il fut de ces sensitifs surexcités qui aspirent à tout sentir et veulent l'absolu (voir *Sur l'eau*); une hérédité mauvaise le minait; l'idéalisme lui fit défaut, qui corrige la laideur de la vie, crée des illusions séduisantes; il sombra de bonne heure dans le nihilisme moral et l'ennui.

Il se montra d'ailleurs supérieur à son mal, puisqu'il ne le laissait guère passer dans son œuvre, et il s'élevait au-dessus de son désespoir continu par une courageuse discipline de travail. Son cas est à retenir, étant typique : obtenu par un labeur épuisant, le talent, chez beaucoup d'artistes, coïncide avec l'ennui; quand ils ont rassemblé tous leurs procédés pour produire, il ne leur reste plus aucune force pour s'amuser. Voici des extraits de correspondance où s'entrevoit son secret[1] : « Madame... je vous écris parce que je m'ennuie abominablement... Je prends tout avec indifférence et je passe les deux tiers de mon temps à m'ennuyer profondément... Il n'y a pas d'homme sous le soleil qui s'embête plus que moi. Rien ne paraît valoir la peine d'un effort ou la fatigue d'un mouvement. Je m'embête sans relâche, sans repos et sans espoir, parce que je ne désire rien, je n'attends rien... Tout m'est à peu près égal dans la vie, hommes, femmes et événements[2]. Voilà ma vraie profession de foi; et j'ajoute, ce que vous ne croirez pas, que je ne tiens pas plus à moi qu'aux autres. Tout se divise en farce, ennui et misère. »

Nous eûmes personnellement l'occasion d'échanger quelques lettres avec Maupassant; nous trouvons dans l'une d'elles ces lignes qui font suite aux extraits ci-dessus[3] : «... Je suis à moitié crevé de fatigue, de courbature cérébrale et de maladie nerveuse. Tout m'ennuie et je

1. Lettres à Marie Bashkirtseff écrites en 1884, publiées par la *Revue des Revues*, 1er avril 1896.

2. Cette indifférence n'était pas affectée; Céard « affirme que c'est l'homme qu'il a connu le plus indifférent à tout, et qu'au moment où il paraissait le plus passionné pour une chose, il en était déjà détaché ». (*Journal des Goncourt*, 20 juillet 1893.)

3. Lettre datée d'Aix-les-Bains, 25 juin 1890.

n'ai de supportables que les heures où j'écris. Je ne sais trop dans cet état mental et physique à quelle époque je rentrerai à Paris où la vie m'énerve et m'écœure beaucoup. Je n'éprouve de bien-être que seul, près de la mer ou dans la montagne... »

Terminons ce chapitre en rappelant l'idée dont il est l'exposition : l'épuisement du physique et du mental, résultat d'une prédisposition qui se dénonce de bonne heure, ou conséquence de l'âge, entraîne des états plus ou moins conscients d'ennui, principalement chez ceux qui entrent en lutte contre les invincibles fatalités biologiques.

II. — L'ennui par manque de variété et par défaut de puissance dans les facultés.

Nous allons dire dans ce chapitre l'ennui des pauvres d'esprit, des pauvres d'âme, et aussi de ces inharmoniques, de ces mal équilibrés, appelés les ratés; de ces impuissants, que nous appellerons les inachevés, les rêveurs.

Les épuisés, victimes de leur programme d'énergumènes, les passionnés magnifiques du chapitre précédent, étaient des riches, des grands seigneurs, qui avaient un capital à gaspiller, en regard des individualités falotes, des mal conformés, des mendiants de naissance, dont nous allons passer la revue.

Les gens à qui nous allons avoir affaire s'ennuient parce que leur âme est misérable et sonne creux, et qu'ils n'ont pour se divertir qu'un nombre infime d'états de conscience; parce qu'ils furent des timides, des médiocres, qui ont eu peur d'agir, de sentir, de respirer trop fort, de parler trop haut; parce qu'ils furent des vaincus, des naufragés à qui tout a fait banqueroute. Il y a une moyenne de bonheur qui est l'*aurea mediocritas* des âmes ; ces chétifs, ces maladroits, ces incoordonnés du mental n'y ont pas atteint; ils se trouvent installés dans l'ennui constitutionnel, comme un taré héréditaire est le sujet-né d'une diathèse dont aucun traitement n'aura raison.

Commençons par le plus navrant, sinon par le plus souffrant de ces infirmes.

L'ennui de l'imbécile. — Il y a des imbéciles satisfaits, épanouis; ils sont rares; les plus obtus finissent par se douter de quelque chose... La faiblesse indéniable des facultés, dans la concurrence universelle où chacun fait arme de tout, entraîne tant de désastres et de désavantages que l'imbécile, en dépit de sa fatuité extravagante, est forcé de mordre la poussière et de souffrir.

Il y a parallélisme exact entre les caractéristiques de l'imbécillité et les stigmates qui dénoncent l'ennui et le constituent. L'imbécil-

lité comporte la pauvreté des conceptions, la maladresse des actes et des paroles, l'impossibilité d'une adaptation rapide au milieu, la nullité de l'imagination, l'absence d'altruisme, de sympathie, par qui nous nous assimilons le monde; et la banalité, l'épaisseur des sensations internes, jamais exquises, jamais voluptueuses; l'angoisse des comparaisons accablantes, le pressentiment de toutes les défaites; en voilà assez pour nous faire dire : l'imbécile qui cumule ces tares est dévolu aux souffrances de l'ennui.

L'imbécile souffre et s'ennuie parce qu'il est un aveugle-né, une pauvre cervelle où tout se brouille; mais la nature a eu pitié de ses créatures les plus manquées; ses dons de fée, à ces infirmes, c'est une inconscience difficile à entamer et un égoïsme d'airain.

Il y a un imbécile qui se tire d'affaire; il se cuirasse de cynisme; cohérent, unifié à sa façon, il se tient pour un absolu; il se fait centre; souverain d'une famille, d'un groupe, il ne tolère pas un reproche, pas une objection; il refuse toute lecture qui dérangerait les dogmes qu'il professe, toute conversation qui affaiblirait sa foi en lui-même; il tient à distance les comparaisons inquiétantes; il est lui, toujours lui; les ressources de son instinct de conservation sont prodigieuses. Il étouffe son ennui, quand il le sent naître, n'en laisse rien voir; non, il ne doutera ni de sa supériorité, ni de son bonheur; à la moindre inquiétude, son cynisme omniprésent lui est dynamogène.

A côté de ce type répugnant, et d'une méchanceté parfois redoutable, nous avons l'imbécile sans calcul ni malice. L'ennui dans lequel il barbote sans y rien comprendre, est du genre comique; ennui de fantoche, de pantin, qui s'égaye de rires niais, d'amusements nigauds; il supplie le premier venu de tirer ses ficelles, de lui faire remuer bras et jambes; il essaiera d'avoir de l'esprit, à sa manière; c'est à faire pleurer! mais il est si bon enfant, et il lui faut si peu de chose pour l'amuser!

L'ennui du médiocre. — Les médiocres sont légion; ils forment les gros bataillons des peuples; ils ont d'ailleurs la prétention d'être les arbitres du sens commun, les représentants des opinions incontestables[1].

Le médiocre respire à l'aise dans sa médiocrité, qui est, par définition, son élément naturel; il n'entre pas en lutte contre lui-même,

1. C'est l'*homme normal*, de Lombroso, routinier, misonéiste, bien domestiqué. C'est aussi le type dit philistin dont Victor Helm a donné cette définition : « Produit de l'habitude, manquant de fantaisie, raisonnable, orné de toutes les vertus de la médiocrité, menant une vie honorable, grâce à la modération de ses exigences, concevant lentement, traînant avec une patience touchante tout le fardeau des préjugés dont il a hérité de ses pères ».

il ne se forge pas d'idéal; et quel génie de l'équilibre! comme il soigne ses ajustements externes; rouage indispensable, il occupe la place qu'il doit dans la machine sociale; nous ne discutons pas le rôle, pas même le personnage; nous l'acceptons tel qu'il se donne, fort content de lui; mais si content de soi qu'il paraisse, notre thèse est de prouver qu'il s'ennuie.

Le médiocre s'ennuie parce que la flamme de la vie dans son corps peureux est constamment tenue baissée; il s'économise; il veut vivre très longtemps; il y a chez lui de l'avare, du timide, du pleutre. Il est incapable de se donner, d'être fasciné, de subir l'attraction d'une vie plus forte, plus hardie que la sienne, qui, par voie d'émulation ou d'association l'élèverait au-dessus de lui-même et décuplerait sa personnalité. Il est l'homme à qui il n'est jamais rien arrivé, et qui jure que jamais il ne lui arrivera rien. Et pourtant il lui plairait de bomber sa poitrine, d'avoir des exploits à raconter; celui qui a osé, qui a voulu tout connaître, garde de ses audaces des mots de feu, une parole au large vol, un cœur fouetté et bondissant qui se souvient de ses batailles.

Gardant mi-closes ses paupières clignotantes, le médiocre n'a jamais vu le soleil; il surveille avec tremblement ses actes, ses désirs, ses pensées; il a je ne sais quel mouvement ignoble pour couper aussitôt tout ce qui dessine un entraînement, un élan, une spontanéité; il manie en maître l'inhibition; il cultive l'art d'être prudent, d'être nul, comme un autre soigne son talent, sa spécialité; dans les rares ébats qu'il se permet, il épie les alentours; serf de l'opinion, une crainte vague et immense le domine, qui étrangle ses joies dépourvues d'ampleur.

L'ennui règne assurément sur une telle vie, un ennui sourd, obtus un peu, dissimulé, car le médiocre ne peut l'élever à la hauteur d'une pensée ou d'une attitude; ennui de cheval de manège piétinant sa piste, de vieil aveugle remorqué par son chien; il se traduira par de la mauvaise humeur éparpillée, de la méchanceté sournoise, des mouvements louches de jalousie et de haine contre les joueurs, plus audacieux, qui ont couru le risque d'un haut destin.

L'ennui du faible. — Le faible est un prédestiné de l'ennui, parce que sa complexion le voue à la souffrance et aux échecs. Nous désignons sous le nom de faible l'individu marqué des stigmates de la fragilité corporelle à laquelle s'oppose un esprit où résident des possibilites d'ambition et de force. Rien de plus fréquent que cette juxtaposition : l'homme moderne est un cerveau surexcité, desservi par des organes impuissants. Le faible fabrique de l'ennui comme une cheminée mal construite se remplit de fumée et de scories. Le mental

participe assurément de la débilité organique générale; mais les sommations psychiques de l'hérédité sont encastrées dans ses fibres, l'éducation l'a travaillé, et il poussera tant bien que mal des rameaux nerveux vivaces encore où fleuriront les illusions et les rêves. Le faible, brûlé de désirs qui n'aboutissent pas, nous offre le spectacle d'une âme ardente luttant dans un corps débile. Souvent très arrêté dans ses lignes grêles, il ne saurait se dérober par l'indétermination, par une mollesse coulante d'amorphe, à la souffrance précise. Malade ambulant, tremblant pour sa peau, frileusement enroulé sur lui-même, il est contraint de se désintéresser des idées générales qui élargissent les têtes où elles entrent, des passions du siècle, tourbillons merveilleux par qui il est doux de se laisser emporter. Il ne saurait vivre que sa pauvre vie individuelle qu'il terre prudemment, vie de taupe, de tortue, où il dévore sa propre substance. Son ennui s'appelle pauvreté intérieure, détresse morale, friabilité physiologique.

Pas d'orchestre, pas de carillon en lui; aux joies maigres qu'il se donne, son système nerveux n'apporte qu'un accompagnement de guitare; il s'éprouve misérable, condamné à la vie descendante, dégénérescente, à la vie qui se nie elle-même et implore la mort. Il n'intéresse personne; l'existence qu'il traine est trop lente en ses démarches. Il rêve sa vie; il tend les bras vers des fantômes. Il pense aux femmes qu'il aurait aimées, au mariage qu'il aurait fait, à la carrière qu'il n'a pas accomplie, aux joies qu'il s'est prudemment interdites, à la part de renommée qu'il aurait pu conquérir. Ce rêve navré, qui ira s'assombrissant, qu'est-ce autre chose que le cauchemar de l'ennui?

L'ennui du raté. — Le raté est un mal équilibré, supérieur dans la conception, inférieur dans l'exécution. Ce type d'homme, par sa construction inharmonique, rassemble des formes multiples et graves de l'ennui.

Le raté, divisé avec lui-même, écartelé entre sa force et sa faiblesse, amphibie qui ne respire à l'aise ni dans le rêve ni dans le réel, devient rapidement un épuisé et un vaincu. N'est pas raté qui veut; pour avoir droit à ce qualificatif, il faut avoir tenté une vaillante entreprise, avoir eu un idéal, — qu'on a manqué. Le raté a *quelque chose* dans le cerveau; quoi, au juste? La chimère d'aujourd'hui peut être la réalité de demain. Il se met au travail avec une fougue cravachée, car le rêve est beau; il tend ses forces, les enfle dans un *nisus* douloureux. Mais, par définition, il n'a pas assez d'étoffe en lui, de sensations puisées aux sources, de vitalité fécondante pour revêtir de matière plastique ses spectres cérébraux. Son impuissance le jette par terre; il a des redressements convulsifs par tétanos de la volonté, et il se cramponne de nouveau à ses outils; il

va de l'accès de fièvre à l'épuisement comateux. Instruit par ses défaites, cumulant les états de conscience à successions rapides, il est souvent un critique subtil de soi; ah! s'il renonçait à devenir un créateur, un dieu, et se contentait d'être un homme! mais les génies les plus authentiques eurent leurs tâtonnements, et qui tracera la ligne de démarcation dans l'échelle des talents éventuels? qui donc peut tirer un horoscope absolu? Le raté, tout à l'heure dégonflé, s'enfle d'un nouveau courage; trépidant dans un éréthisme fébrile dont il essaie de faire une puissance, son désespoir sera une de ses inspirations possibles; au pis, il fera un désespéré réussi, ce qui est quelque chose. Du moins, il s'affirme supérieur, en son essence, à ses échecs, à sa chance, aux œuvres qu'il produit. Jusqu'à la fin il tentera l'escalade du ciel, et il finira soit en pose arrangée de Titan vaincu, soit en pauvre homme qui s'est cassé les reins dans une fâcheuse aventure. Une telle existence revêt à plaisir toutes les formes de l'ennui.

Il y a des ratés de tous ordres, dans tous les métiers, dans toutes les classes sociales; est raté quiconque est inférieur à son entreprise, à sa situation; il n'y en a nulle part un si grand nombre que dans les carrières intellectuelles et artistiques qui posent pour condition un idéal à atteindre, un tour de force à accomplir.

L'ennui de l'inachevé. — L'inachevé est un raté qui n'a rien tenté, un faible qui accepte sa faiblesse et en souffre modérément. Nous sommes tenus d'être brefs dans ces esquisses psychiques, indiquant les seuls traits intéressant notre sujet. L'inachevé est bien un type, s'il demeure tel toute sa vie; de plus, sa progéniture sera à son effigie. Rentrent dans cette catégorie nombre d'esprits appartenant au monde religieux, artistique; ils sont des infantiles, des cerveaux faibles, se complaisant dans la rêvasserie informe, le commerce de l'invisible et des ombres. L'inachevé est humble; il sait qu'il est dans les limbes; arrêté sur le seuil de la terre promise, il envie à peine les *possidentes* triomphants; il ne tente guère de faire une œuvre; il n'a jamais donné d'espérances; il esquive les grandes responsabilités; il s'en tient à sa débilité, il ne veut pas avoir de biographie.

Du moins, s'il a ainsi conscience de ses limites, ne manque-il pas de finesse; mais il y a bien des imbéciles aussi, compris dans ce type. L'inachevé s'ennuie d'un ennui torpide, vagissant, qui ne frappe pas de formules ni de pensées, mais soupire parfois une élégie; ennui « d'un resté en route », d'un voyageur égaré qui se résigne à arriver trop tard; ennui assis, couché, sans révolte, fait d'indigence qui ne demande pas l'aumône; mélancolie aigre-douce qui ne se concentre pas en amertume.

L'ennui du rêveur. — Le rêveur est l'homme qui demande au rêve les joies et les triomphes qu'il ne saurait obtenir de l'action. Le rêve, jeu d'images mentales dont nous sommes le machiniste, comporte de vives jouissances. « La fantasmagorie de l'âme me berce comme un yôghi de l'Inde et tout devient pour moi fumée, ombre, illusion, vapeur, même ma propre vie...... La pensée remplace l'opium, elle peut enivrer tout éveillé et diaphanéiser les montagnes et tout ce qui existe [1]. » Ubiquité infinie, le rêve nous confère la possession virtuelle de l'univers; il nous constitue maître de ce monde, un roi de féerie, régnant sur les étoiles, les nuages et le vent. Pratiqué par une imagination exercée, le rêve enchaînera des séries cohérentes d'images précises et colorées qui joueront la possession réelle; voir, c'est avoir; penser un objet, c'est le toucher, c'est en jouir. N'importe, rêve et réalité ne sont pas identiques. Impossible de tricher longtemps avec la vérité. L'étreinte des fantômes est glaciale, débilitante, ne vaut que pour les anémiques et les veules; le contact des vivants est chaud, électrisant, nous contraint à la défense, à des ripostes justement assénées qui nous sont dynamogéniques. L'imagination, puissance surfaite, se fatigue plus vite que les muscles de nos bras et de nos jambes.

Ajoutons que le rêve aux pas errants de funambule, aux mains molles, à la parole indécise, ne fait pas de conquêtes; il nous laisse pauvre, désarmé, Pierrot blême en dialogue avec la lune, étranger tombé des nues dans ce monde terrestre, où tout est confisqué par la main violente des lutteurs robustes. Mystique épris d'un dieu diffus; spéculatif s'absorbant dans l'éternel; contemplatif amoureux des apparences, moires irisées où l'œil se caresse; fakir aveuglé par son extase; poète captif de ses chansons; sensuel paresseux qui se dissout dans ses sensations, le rêveur s'étiole, maigrit, perd toute substance, tandis qu'il étire en filigranes imperceptibles de minces flocons de fumée cérébrale; il finit dans l'obtusion intellectuelle, l'inaction cataleptique. Ces rêveries furent d'abord prodigieuses ou exquises; elles comportaient une certaine activité spirituelle; en musique, en poésie, les Berceuses, les Barcarolles, les Romances qui tendent à nous bercer, à nous enchanter, ont plus d'une note, plus d'une phrase; rêver, n'est pas frapper indéfiniment le même accord, répéter jusqu'à s'hébéter le même mot; si le rêveur n'objective pas ses rêveries en œuvres d'art, plus ou moins réussies, peu importe, ses opérations mentales se raccourcissent, se vident, ne donnent plus que mots creux et bulles de savon. Dans sa cellule,

1. Amiel, *Journal intime*, t. I, p. 109.

dans sa chambre, dans son ermitage, dans sa tour d'ivoire, enseveli dans une intériorité extrême et ésotérique, il finit dans l'ennui le plus léthargique, le plus aride, le plus exsangue qui soit; peut-être voulait-il fuir le néant de la vie vécue dans la foule : il est entré dans un autre néant.

Ces esquisses de mentalités, plutôt faibles, étaient intéressantes à tracer dans leurs relations avec l'ennui; voici maintenant, indiquées, des spécialisations mentales qu'il est curieux d'examiner à la lumière des idées tirées de notre sujet.

Nous avançons qu'il est une originalité, nettement frappée, d'intelligence ou d'âme, qui situe le porteur dans une sorte de solitude, dans le désert de l'ennui. Cet homme, singulier malgré qu'il en ait, ne trouve pas à s'apparier; il ne sera ni aimé, ni compris, ni aidé, comme il le voudrait, personne ne parlant sa langue; tandis que le banal rencontre partout des pareils, des sosies, à qui il tend des bras fraternels.

Appelons l'attention sur cette fréquente construction vicieuse de notre personne : un dualisme foncier et peu explicable fait de notre moi un monstre à deux têtes; on peut être à la fois et également sensuel et intellectuel, actif et rêveur, mystique et positif; pour citer des noms, Flaubert était en même temps et au même degré réaliste et romantique; « il y avait en Théophile Gautier deux âmes rivales qui se sont disputé la possession de son talent, une âme gauloise et une âme contemplative..., qu'il n'a jamais pu mettre entièrement d'accord et qui se sont toujours querellées[1] ». On conçoit que de telles dualités, accentuées et irréductibles, mettent leurs possesseurs dans l'embarras, créent une pernicieuse division des forces; on ne peut pas servir deux maîtres.

Comme variété concrète d'inachevé, mentionnons le dilettante. Le *dilettante*, ou amateur, est un artiste manqué, un candidat au talent resté sur le carreau; il est l'ébauche qui ne s'achèvera pas d'une personnalité de créateur; réduit au rôle glacial de spectateur, en perpétuel état d'attention expectante qui s'impatiente et s'inquiète, sujet qui attend le magnétiseur, il vivra de suggestions, d'émotions reflétées, de sensations passives. Tandis que le producteur s'enferme des mois, des années, dans l'œuvre qu'il conçoit, somnambule de son idée fixe, enivré par elle, s'éprouvant fécond, prochain démiurge, le dilettante a dû, pour « passer le temps », entreprendre des voyages que décident la mode ou son caprice, se repaître d'actualité, c'est-à-dire de choses décousues et acciden-

1. E. Montégut, *Nos morts contemporains*, p. 23.

telles, se passionner à froid pour les favoris éphémères du snobisme, s'inventer des goûts artificiels; il y a en lui du faible, qui à tout instant subit des influences, perd son moi, aliénation de soi qui est un véritable malaise; bref, n'ayant pas d'âme à lui, unifiée et personnelle, le dilettante collectionne les idées et les sentiments vécus par d'autres; faute de mieux, il fait du bric-à-brac, au pêle-mêle agaçant; vainement il croit éprouver les sentiments qu'il imagine, et refuse de se spécialiser pour ne rien perdre de la vie, s'en approprier toutes les formes; miroir, reflet, écho, il n'a des choses que les représentations et l'ombre; en dépit des pâmoisons qu'il se donne, des frénésies factices qu'il s'inocule, il traîne dans le dégoût et l'ennui.

L'ennui procède non seulement de l'infirmité de l'intelligence, mais aussi de la pauvreté du cœur. Il y a un *ennui de l'égoïste*. L'égoïste actif et vigoureux, machine impitoyable, chargé d'appétits et de volonté, ne fait pas de longues haltes dans l'ennui. Mais il y a un égoïsme passif, peureux, replié, qui s'interdit comme excès débilitants les palpitations du cœur, épousant pour quelques minutes l'émotion d'autrui, et jusqu'aux actes de bienveillance indifférente, qui valent comme gymnastique vitale. Cet égoïste s'ennuie parce qu'il mène trop petite vie; il ignore l'altruisme, la sympathie, toutes les voies centrifuges, et l'idéation désintéressée, et les échanges magnétiques, sthéniques quoique impondérables; c'est un ennui de misanthrope, d'emmuré, d'isolé, qui, à ne rien vouloir introduire en soi, s'appauvrit et se glace.

Nous allons produire sous le titre élargi de ratés trois noms de personnages qui ont crié d'ennui pendant toute leur existence : Benjamin Constant, Flaubert, Baudelaire.

Il y a du raté chez Benjamin Constant, en ce sens qu'il a manqué toutes ses entreprises et gâché pitoyablement sa vie. L'ennui qui le minait fut d'une précocité incroyable; né avant l'expérience et les idées générales, il procédait d'un vice structural, d'un défaut d'équilibre dans les facultés, se trahissant dès leur premier jeu. Étant un raté qui dirige mal ses efforts et se fourvoie, il fut un épuisé qui se décourage, et l'excès de souffrance le convertit au [illegible] ironique. Il n'eut ni enfance, ni jeunesse; tout de suite il débuta par la sécheresse et l'analyse; ses lettres en font témoignage, et principalement sa curieuse lettre à sa grand'mère, écrite à douze ans : « Je voudrais qu'on pût empêcher mon sang de circuler avec tant de rapidité et lui donner une marche plus cadencée; j'ai essayé si la musique pourrait le faire. Je joue des adagio, des largo, qui endormiraient trente cardinaux. Les premières mesures vont bien;

mais je ne sais par quelle magie les airs lents finissent toujours par devenir des *prestissimo*. Il en est de même de la danse. Le menuet se termine toujours par quelque gambade. Je crois, ma chère grand'mère, que ce mal est incurable... » Et à propos du jeu dont il est témoin dans ses soirées mondaines : « Cependant le jeu et l'or que je vois rouler me causent quelque émotion... » Il s'accuse quelque part d'avoir des goûts fort étroits, et cet aveu vaut pour notre thèse : « C'est une triste chose que d'avoir des goûts aussi resserrés que les miens. Aimer et penser sont mes seules facultés : ce qu'on appelle amusements, distractions, abandon, n'existe pas pour moi; la nature me rend triste; les honneurs me blessent [1]... » La souplesse un peu lâche du mental qui se prête aux distractions vulgaires est une excellente parade contre l'ennui de vivre; mais l'ennui de Constant dérivait surtout de son impitoyable besoin d'analyse, de sa dissection acharnée des autres et de lui-même, qui hachait la vie en miettes histologiques, n'ayant d'intérêt que pour les microbiologistes. Il sème à profusion dans sa correspondance les formules mordantes de son immense dégoût : « Rien ne m'ennuie tant que ce qu'on me dit, excepté ce que je réponds. » « Je ne veux rien voir fleurir près de moi. Je veux que tout ce qui m'environne soit triste, languissant, fané. » « Je vous envoie de la poussière, mais c'est tout ce que j'ai. Je suis tout poussière. » « Je passerai comme une ombre sur la terre entre le malheur et l'ennui. » « Le sentiment profond et constant de la brièveté de la vie me fait tomber le livre ou la plume des mains, toutes les fois que j'étudie. » Son livre d'*Adolphe* étale l'impuissance d'aimer et met au jour un héros navrant de faiblesse morale. — Enfin l'ennui chez Benjamin Constant était tellement luxuriant et envahissant qu'il étouffait son esprit même, surplombait son intelligence, paralysait sa clairvoyance, sa merveilleuse lucidité critique, et l'entraînait à d'énormes sottises : ses deux mariages avec des femmes sans parité aucune avec lui, son amour-gageure pour Mme Récamier, ses palinodies politiques, sa passion du jeu, etc. Sa biographie de cosmopolite sans racines et d'aventurier des passions est à reprendre, ordonnée par cette explication : l'ennui-agitation. On a voulu faire de l'égoïsme le trait dominant de son caractère; rien de plus faux; l'égoïsme, sentiment conservateur, l'aurait unifié, et dirigé, aurait eu la victoire sur sa manie-suicide d'auto-destruction. Il a réfuté lui-même cette interprétation lorsqu'il a écrit : « Une des singularités de ma vie, c'est d'avoir toujours passé pour l'homme le plus insensible et le plus sec

1. *Journal intime de Benjamin Constant*, p. 256.

et d'avoir été constamment gouverné et tourmenté par des sentiments indépendants de tout calcul et même destructifs de tous mes intérêts de position, de gloire et de fortune. (*Lettres à Mme de Gérando.*)

De l'ennui par indigence et désharmonie mentales nul homme n'a été plus représentatif que Gustave Flaubert; c'est ici que nous pourrions nous ébattre à plaisir dans les citations ramassées en preuves. Flaubert s'ennuie à toute heure, d'un ennui lourd, noir, asphyxiant, auquel il ne comprend rien, qui l'aveugle,

Comme l'eau qu'il secoue aveugle un chien mouillé.

Ce « patron des ratés » avait des facultés tellement discordantes et asymétriques, chacune luttant pour une hégémonie dangereuse, qu'elles ne pouvaient s'harmoniser, se concerter pour aboutir à ce compromis honorable qu'on appelle le bon sens, l'intelligence. A. France a relevé la « désharmonie héroïque qui régnait sur toutes les facultés intellectuelles et morales de Flaubert.... Il y a là de quoi humilier notre petite sagesse, ajoute-t-il, cet homme qui avait le secret des paroles infinies n'était pas intelligent. » Brunetière dit de lui : « Avant tout, par-dessus tout, Flaubert fut un artiste, rien qu'un artiste, et de ces artistes chez qui deux ou trois facultés prédominantes, exclusives, absolues, tyranniques, rétrécissent, absorbent et finissent littéralement par annihiler toutes les autres.... Cette grande haine de la bêtise humaine.... n'était rien de plus que la projection de sa propre sottise, à lui, sur les choses qu'il ne pouvait comprendre, et parce qu'elles étaient étrangères à son art... Pécuchet tout pur et Bouvard tout craché. » Mais nous dirons à notre tour que l'artiste ne prétend pas au développement méthodique et équilibré de ses facultés, comme un professeur d'Université qui a préparé des concours encyclopédiques, ou comme un dilettante, au pas de promeneur, curieux d'entrer partout, de tout connaître. L'artiste est, avant tout, un émotionnel, fier de ses émotions et qui les cultive jalousement; il a l'intuition de son originalité foncière et il l'aimera, fût-elle une pousse tératologique; il est en toute indépendance, et jusqu'à l'outrance, des passions, des états d'âme qui seront la matière de ses œuvres. Vivre un état d'âme, par exemple, l'amour, la haine, le fanatisme, l'enthousiasme, c'est, pendant des années peut-être, ne voir le monde qu'à travers une illusion déformante; on est en proie à une exaltation passionnelle qui est condition de création et matière d'œuvre d'art. Le talent vit une hallucination. Mais l'intelligence générale, durant ces périodes de monoïdéisme, ne fonctionne guère; elle se retrécit, se déséquilibre.

Flaubert, avec un parti pris d'isolement farouche, figura l'artiste intransigeant qui coupe les ponts et les communications entre lui et les hommes; il vécut en stylite, au sommet d'une idée fixe, somnambule d'un rève interminable. Il rétrécissait son existence jusqu'à s'hébéter. Haïssant la médiocrité, épris de lyrisme et d'extraordinaire, et dédaignant trop de choses; muré en lui-même, visionnaire, s'irritant des difficultés de son art, toujours geignant, ayant rompu avec la diversité de la vie, il fabriquait de l'ennui sans relâche. Sa *Correspondance* est le vade-mecum de l'ennuyé; on n'y entend que lamentations et hurlements; écoutons-le : « Ce sont comme des cataractes, des fleuves, des océans de tristesse qui déferlent sur moi. Il n'est pas possible de souffrir davantage. Par moments, j'ai peur de devenir fou.... Dès que je ne tiens plus un livre ou que je ne rêve pas d'en écrire un, il me prend un ennui à crier. La vie enfin ne me semble tolérable que si on l'escamote.... Mon isolement est absolu, et quand je n'ai pas beaucoup de chagrin, j'ai beaucoup d'ennuis. Cela me change! Après les larmes, les bâillements.... J'étais né avec toutes les tendresses pourtant! Mais on ne fait pas sa destinée, on la subit. J'ai été lâche dans ma jeunesse, *j'ai eu peur* de la vie! Tout se paye.... Je me sens vieux, usé, écœuré de tout. Et les autres m'ennuient comme moi-même. Cependant je travaille, mais sans enthousiasme et comme on fait un pensum.... Rien ne m'y soutient plus (sur la planète terre) que l'espoir d'en sortir prochainement et de ne pas aller dans une autre qui pourrait être pire.... Ah! non! assez, assez de fatigue! » Cet ennui, qui était sa vie et son âme, a donné à ses œuvres leur saveur de mélancolie et de désespérance. L'ennui irrémédiable fut sa manière de sentir et d'être; il le vivait; ce fut une des activités de son esprit; mais quand une de nos puissances mentales nous tyrannise à ce point, tour à tour elle nous rend clairvoyant et nous égare; l'ennui donne à Flaubert le fond, les personnages, le ton de tous ses livres, mais ne lui inspire qu'un chef-d'œuvre, *Madame Bovary*.

L'ennui de Baudelaire est fait des tares que nous examinons ici : stérilité, désharmonie mentale, et toutes les convulsions du raté qui n'aboutit pas; il faut y joindre un épuisement considérable de sensitif surmené. Détenteur de quelques sensations curieuses, frappées parfois en vers d'un son plein, sa poésie, par endroits, savoureuse, reste néanmoins courte, pénible, peu variée. Certains critiques ont été durs pour lui : « ... Le pauvre diable, dit Brunetière [1], n'avait rien ou presque rien du poète que la rage de le devenir. » Scherer, à plusieurs

1. *Questions de critique*, 1889.

reprises[1], l'a exécuté avec la même sévérité : « Partout un esprit lou et prétentieux, partout l'impuissance et le vide.... Baudelaire manc de substance intellectuelle... Aucune génialité. » Et redoublai « Baudelaire, lui, n'a rien, ni le cœur, ni l'esprit, ni l'idée, ni le m ni la raison, ni la fantaisie, ni la verve, ni même la facture. Il grotesque d'impuissance. » Max Nordau[2] lui fait son procès sa plus de mesure : c'est un dégénéré, un mystique, un érotomane, e Mais il dit avec raison : « L'incapacité de l'égotiste d'éprou avec justesse les impressions extérieures et la peine avec laque son cerveau travaille, sont aussi la clef de l'épouvantable ennui do se plaint Baudelaire et du profond pessimisme avec lequel il co temple le monde et la vie.... » L'ennui de Baudelaire trahit une la situde de vivre incroyable; la vie, dans son ensemble, « l'insuppo table, l'implacable Vie », lui apparaît comme une corvée de forç « Sue donc, esclave! Vis donc, damné[3]! » Il est fasciné par la mo repos définitif de l'épuisé. Sensitif affamé, analyste minutieux ses plaisirs, il a trop demandé à ses nerfs, qui ont craqué. Il faut av vécu la vie minute par minute pour dire :

J'ai plus de souvenirs que si j'avais mille ans.

Il s'excite à la jouissance continue, il grave son *Memento viv* de jouisseur dans la pièce *l'Horloge*.

Trois mille six cents fois par heure, la Seconde
Chuchote : *Souviens-toi!...*
Les minutes, mortel folâtre, sont des gangues
Qu'il ne faut pas lâcher sans en extraire l'or!

Ces excitations forcenées à la débauche finissent par l'écrou ment du fantoche. L'ennui de Baudelaire est un collapsus apr paroxysme; il sent les lendemains pourris de noce crapuleuse; i la langue épaisse, il parle avec une bouche d'amertume et de cendr la peau est fiévreuse, l'estomac barbouillé; c'est l'ennui lié à l'acc blement paralytique de la chair meurtrie, à l'éreintement ignoble la sensualité morne; le corps est un marais putride, un lac de fang l'esprit embourbé s'y débat, assailli de visions sinistres et d'imag nations lugubres. Dans ses *Petits poèmes en prose* et dans ses *Fleu du mal* s'entend à toute ligne l'intonation râlante de l'ennui, u sorte de ton las et écœuré, un bâillement qui avoue et se prolong

(*A suivre.*) Dr Émile Tardieu.

1. *Études sur la littérature contemporaine*, t. IV et t. VIII.
2. *Dégénérescence*, t. II, p. 81-85.
3. *Petits poèmes en prose*.

L'ENSEIGNEMENT SCIENTIFIQUE DE LA MORALE[1]

I

Fichte résumait toute la morale dans cette formule : être libre, reste libre. La première partie est une constatation de la conscience psychologique; la seconde est un ordre ou un commandement de la conscience morale. Le passage de l'une à l'autre, c'est-à-dire l'idée d'obligation ou de devoir, est inexplicable dans toute théorie; c'est la donnée propre de la morale. Il y a un devoir : personne ne démontrera jamais cette vérité si simple. C'est le cas de dire avec Pascal : ceci est d'un autre ordre. Autant vaudrait s'efforcer de démontrer que la vie vaut mieux que le néant, l'être que le non-être. Mais le savant ne démontre pas davantage que la vérité vaut mieux que l'erreur et la sincérité mieux que le mensonge. La formule de Fichte exprime fort exactement le passage de la science à la morale. Et comme la liberté implique l'accord avec soi-même, une dialectique des actions concordant avec la dialectiques des idées, je n'en demande pas davantage pour *fonder* la morale sur la base inébranlable qui lui est commune avec la science, le principe de non-contradiction. Si vous me demandez pourquoi il faut obéir à ce principe dans ses actes et dans ses pensées je n'ai pas la ressource de vous faire apparaître, comme le père Bridaine, dans son fameux exorde, « mon grand Dieu qui va vous juger ». Si vous vous obstinez à renoncer à la vie de l'esprit et à la vie morale, je puis essayer de vous persuader en parlant à votre cœur, je n'ai aucun moyen de vous convaincre en m'adressant à votre raison, puisque c'est implicitement répudier la raison. Aussi bien la force d'inertie est-elle invincible : la légende nous en donne un emblème fort exact quand elle nous représente Dieu lui-même réduit à foudroyer Satan, sans pouvoir le forcer à lui rendre hommage.

Les stoïciens ramenaient tous les préceptes moraux à un seul, l'accord avec soi-même. Il est en effet radicalement impossible de maintenir cet accord sans réaliser dans sa vie ce que Cicéron appe-

1. Extrait d'un volume qui doit paraître en janvier sous ce titre : *Les Études dans la Démocratie* (Bibliothèque de Philosophie contemporaine, librairie Alcan).

lait noblement le « poème de la vertu ». La faute est toujours contradiction : « Tout péché vient d'erreur », disait Leibnitz, et Montaigne plus énergiquement : « Toute faute vient d'asnerie ». Ce n'est pas une vérité bien nouvelle, mais il ne faut pas se lasser de la répéter, puisqu'elle est tous les jours oubliée et contestée. Qu'il y ait affinité élective, identité de racine et de tronc entre la science et la vertu, l'ignorant n'en conviendra jamais, le savant ne le sentira pas toujours : l'homme vertueux qui est, selon Aristote, la mesure de toutes choses en aurait pleine conscience, mais où est l'homme vertueux digne de terminer la controverse ?

Un philosophe d'une rare profondeur, dont je serais désolé d'être l'adversaire, M. E. Boutroux, a pourtant écrit cette phrase qui sonnerait le glas de la morale scientifique, s'il la fallait prendre à la lettre : « La morale et la science sont orientées en sens inverse[1]. » Quoi donc ! le bien serait-il situé à l'opposite du vrai ? S'il en était ainsi, le dieu qui aurait placé cette contradiction au plus profond de l'âme humaine ne serait-il pas le « génie malin » et malfaisant imaginé un instant par Descartes pour renforcer le scepticisme et lui donner tous ses avantages avant de le combattre, pour que le triomphe soit définitif ? La science, dit le même philosophe, et c'est son grand argument, « étudie ce qui est, la morale, ce qui doit être ». Et encore : « La science ne peut rien nous prescrire, pas même de cultiver la science ». C'est que M. Boutroux ne voit le salut de la morale que dans l'idéalisme : or, sur ce point, nous pensons absolument de même ; mais, ce qui nous rassure, c'est que la vraie science est essentiellement idéaliste. Elle distingue si bien ce qui doit être de ce qui est que son œuvre propre est de transformer progressivement la réalité en y faisant pénétrer de plus en plus de vérité. Elle constate ce qui est, rien de plus exact, mais elle travaille sans cesse à l'améliorer dans l'intérêt de l'homme, à l'assainir, pour ainsi dire, comme le soleil détruit les microbes dans un milieu où ils pullulent. Le savant n'est ni optimiste, ni pessimiste, ni indifférent : il est mélioriste. Il y aurait effectivement contradiction dans les termes à dire que c'est la science qui nous prescrit d'étudier la science, mais ce n'est pas contradiction ou tautologie que de dire avec Pascal : « Toute notre dignité consiste en la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever. Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale[2]. » Ou encore : « L'homme est visiblement fait pour penser ; c'est toute sa dignité et tout son mérite ; et tout

1. E. Boutroux, *Questions de morale et d'éducation*, 3e conférence.
2. Pascal, éd. Havet, I, 6 ; XXIV, 53.

son devoir est de penser comme il faut. » Loin de nous la pensée de faire de M. E. Boutroux un adversaire de la science. Personne n'en a parlé plus noblement : « La science, dit-il, est aujourd'hui notre parure et notre orgueil; bien plus, c'est d'elle que nous vivons : elle réagit sur l'esprit qui la crée, et il semble qu'elle soit en train de le transformer jusque dans son fond. »

Je crois trouver dans un écrit plus récent du même philosophe [1] le secret de ce malentendu : « Mais les sciences positives, dit-il, ne peuvent absorber la morale. L'heure n'est pas encore venue, et ne viendra peut-être jamais, où l'on pourra résoudre le problème de notre devoir par l'embryologie et la thermodynamique. » Nous voilà presque rassurés. Ce qu'il faut préserver, c'est le caractère d'originalité de la science morale : qu'elle se serve des autres sciences sans s'y asservir. Et c'est précisément notre doctrine : si l'embryologie et la thermodynamique pouvaient résoudre les problèmes moraux, qu'aurions-nous besoin de superposer aux six sciences de la série cette septième science qui en est le faîte et le couronnement? M. E. Boutroux a si bien démontré le caractère spécifique des différents groupes des « lois naturelles » que cette doctrine trouve en lui non un adversaire mais plutôt un précieux allié. Qui songerait aujourd'hui à revenir au pythagorisme et à définir, par exemple, la justice un carré parfait? Il ne s'agit donc que de reconnaître en commun l'inimitable originalité du vouloir et du devoir humains et c'est à quoi nous conduit irrésistiblement tout l'ensemble de nos spéculations scientifiques et pédagogiques. Rien ne leur est plus conforme que cette déclaration de M. E. Boutroux : « Les sciences positives peuvent et doivent rendre à la morale les plus grands services : elles donnent une matière à ses principes, elles traduisent ses idées en formules. » Et que serait un principe sans la matière à laquelle il s'applique, une idée qui ne pourrait jamais se traduire en formule? Le même philosophe insiste sur la nécessité de faire entrer dans l'enseignement moral la meilleure des traditions helléniques et chrétiennes : c'est un excellent conseil pour tous et c'est pour nous une nécessité de doctrine puisque, introduisant dans toutes les sciences l'élément historique et social qui fait de chacune d'elles des fragments d'humanité, il y aurait contradiction flagrante à renoncer à ce secours et à violer notre méthode en abordant justement la plus sociale et la plus humaine de toutes les sciences.

Le tronc commun de la science et de la morale, c'est le principe de non-contradiction qui est aussi le principe d'universelle intelligibi-

1. *Morale sociale* (Paris, Alcan 1899), Préface de M. E. Boutroux.

lité. Lui seul peut assurer, avec l'accord logique de la pensée, la cohérence parfaite de l'action et cette unité de la pensée et du vouloir, c'est le « poème de la vertu ». Le fondateur du positivisme donnait un beau précepte : « Vivre au grand jour », et je l'interprète surtout dans ce sens : vivre au grand jour de la pensée intérieure ou de la conscience morale; que tout soit transparent dans notre conduite comme dans une théorie parfaitement élucidée. Quant à ceux, et ils sont nombreux parmi les métaphysiciens, qui nous demandent quel est le fondement du principe de contradiction, il ne faut pas espérer les satisfaire sans paralogisme : « Le faict est-il? » disait Montaigne. On ne *fonde* ni la vie du corps ni la vie de l'esprit : on la reçoit et on la constate. L'*en soi* du devoir nous échappe comme l'*en soi* de la liberté, qu'il suffit de vouloir définir, comme l'a vu profondément M. Bergson, pour la faire évanouir et donner raison au fatalisme. Il faut agir pour dissiper les ténèbres et prévenir le cauchemar : « chercher en gémissant », quand on a le fait sous la main, ce n'est plus chercher, c'est gémir inutilement et vouer sa vie et sa pensée au malheur. Mais il y aura toujours des esprits qui se désoleront de ne pas voir le germe dans le grain, comme ils voient le grain dans l'épi et l'épi dans la gerbe, de n'avoir pas, comme le lutin de la fable, l'oreille assez fine pour entendre le grain germer, l'œil assez perçant pour voir l'herbe pousser. D'autres aiment mieux cultiver avec résignation et persévérance « le brin d'herbe sacré qui nous donne le pain », et ce sont les sages : d'une petite science toujours courte par quelque endroit, ils ont trouvé le secret de faire une grande sagesse. Il serait temps que le devoir reprît son nom antique : c'est un « office », ce n'est pas une entité, c'est une « fonction », disait Comte, « une fonction accomplie par un organe libre »; il est à l'homme, pour parler comme Pascal, « ce que le courir est au cheval ».

Professeur de morale, je ne me ferais donc pas abstracteur de quintessence. Je sais très bien qu'on m'adressera cette objection : vous faites comme les autres un appel désespéré à la croyance, à la foi, vous déclarez l'esprit inné à lui-même et le devoir inné à l'esprit; ne savez-vous pas que l'innéité, comme l'a dit Maine de Biran, est la mort de l'analyse? Votre analyse ressemble au messager de Marathon : il porte à la main une palme de victoire, mais il expire en arrivant.

Il faut donc s'expliquer sur ces mots de croyance et de foi dont on abuse étrangement, les uns par naïveté et esprit d'imitation, les autres par un motif très intéressé : la foi philosophique leur semble un passage et un gué pour nous entraîner habilement sur l'autre rive, la foi confessionnelle et théologique. Ils insistent sur le

« besoin de croire », ils font d'éloquents appels à la croyance, qui seule à leur avis peut prêter l'épaule à la science qui chancelle. Ils donnent à notre vieil intellectualisme français de rudes assauts : la franchise de notre esprit national et la clarté même de notre langue restent, de l'épreuve, tout déformés. D'autres invoquent je ne sais quelle « raison pratique », qui serait différente de la raison théorique et lui donnerait ses ordres absolus comme un roi à son sujet.

Si vous appelez *croyance* la certitude et l'évidence qui s'attachent aux principes, ce n'est qu'une querelle de mots : assurément je crois à ce que j'affirme comme évident et certain; mais l'évidence, disaient nos pères, est alors la cause, non l'effet de mon assentiment. J'irai même plus loin et je vous concéderai que, dans un sens, il faut avouer que le savant est un croyant : il l'est dans le sens où l'entendaient les thomistes, car dans leur école le verbe *croire* indiquait un assentiment scientifique spécial, l'assentiment du savant à des vérités que lui fournissent des sciences étrangères à celles qu'il étudie actuellement. C'est ainsi que les principes transmis à une science qualitative par la science quantitative des mathématiques étaient dits objets de *croyance*. Dans ce dernier sens le moraliste est le plus croyant des savants, puisqu'il n'édifie pas la morale dans le vide et sur les nuages, mais sur les vérités que lui fournissent les autres sciences qui sont comme les préambules de la morale. Dans un autre sens encore le savant est un croyant : la certitude théorique lui donne la foi pratique, cette foi qui, sans soulever les montagnes, les perce et les force à servir de piédestaux à ses observatoires. A mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie des sciences, le domaine de la croyance s'élargit : quiconque a étudié les six premières sciences croit à beaucoup de vérités démontrées et non pas seulement à ces vérités qui « illuminent tout homme venant en ce monde ». Mais ne confondez pas cette foi, à la faveur de l'ambiguïté des mots, avec la foi aveugle ou avec cette foi que les théologiens disent être un don et une grâce : c'est une foi démontrée et que l'intelligence, qui se la donne, peut incessamment vérifier.

Maintenant, libre à vous d'assimiler, d'identifier la confiance ou la foi scientifique à celle qui a pour formule : *Credo quia absurdum*, ou à celle qui dit avec Loyola : « Si l'Église romaine enseigne qu'une chose qui nous paraît blanche est noire, nous devons la déclarer noire immédiatement. » Nos pères, croyants dans tous les sens du mot, disaient de leur foi qu'elle doit se justifier par la raison, se rendre compte d'elle-même, *fides quærens intellectum*, et l'on s'efforce aujourd'hui, par une détestable équivoque du mot *foi*, de faire désigner à ce mot ce qui n'est ni évident ni certain, ni démontré ni

démontrable; et ceux qui usent et abusent de cette foi qu'ils appellent volontiers « certitude morale » ne sont pas des charbonniers, ce sont des philosophes, beaucoup plus fiers encore de nos ignorances que de toute leur science. Quand nous leur citons le mot de Fénelon : « Raison, raison, n'est-ce pas le Dieu que je cherche! » ils esquissent le geste de Tartufe jetant son mouchoir sur la poitrine de Dorine : « Cachez-moi cette foi que je ne saurais voir. » La foi à la raison est une foi corrompue et corruptrice. « Des personnes de piété, disait Malebranche, qui connaissait bien ces contrebandiers de la foi et de la philosophie, prouvent par raison qu'il faut renoncer à la raison. » Et le pieux et intrépide oratorien ajoutait simplement : « Je fais cet honneur à la raison de l'élever au-dessus de toutes les puissances. »

C'est le caractère et l'honneur de l'esprit français, de tendre toujours à mettre d'accord la pensée et les actes et à organiser sa vie rationnellement. D'autres tiennent, a-t-on dit, leur comptabilité intellectuelle en partie double, hardis dans la pensée, timides dans l'action, audacieux dans la spéculation, dociles et soumis dans la vie : c'est ce que le père Didon appelait jadis le « bicéphalisme germanique ». Il est permis de regretter, sans manquer de respect au plus grand des moralistes, que Kant ait accrédité ce travers par sa fameuse distinction de la raison pure et de la raison pratique. Non seulement nous ne reconnaissons qu'une seule raison, mais si la morale est une religion, elle l'est précisément dans les limites de cette raison à la fois théorique et pratique. Kant, d'ailleurs, quand il fait un effort pour s'arracher à ses ronces et à ses broussailles, finit par affirmer textuellement « qu'il n'y a qu'une seule raison », que la conscience morale « est un fait, *factum*, de la raison », que si le ciel étoilé sur nos têtes et la loi morale au fond de nos cœurs évoquent la même émotion sublime, c'est que sans doute une même raison les conçoit et les compare. N'est-ce pas ce qu'il veut dire quand il termine ainsi l'apothéose du devoir : « Où trouver la racine de ta noble tige?... Elle ne peut être que dans la personnalité, c'est-à-dire dans la liberté, et cette idée de la personnalité est naturelle à la raison commune qui la saisit aisément. » Kant aura beau accumuler les subtilités et déclarer que la raison théorique n'est qu'une -*aulative*, tandis que la raison pratique est une faculté *législa*-re une règle et une loi il y a coïncidence et identité dans -ımaine idéale qui est l'objet de l'éducation. La science -ıonde, la morale ordonne les actes; l'intelligence met -ıs les choses, le devoir donne des ordres à la volonté; langue même une heureuse équivoque, si j'ose dire,

...oi sert le monde? disait
... Pascal : « La raison
... car en déso-
..., on est

...nouvier,
...ienne des
...a distinction
...dans son sens
...re de nos phi-
... : « Est-ce que le
...Mais c'est le monde
...mande, quoique indi-
...ne les deux raisons en
... l'autre est la raison rai-
... dans ses explications, il
...enfin, à moins de confondre
...dantes de Molière dont le rai-
...n raisonnante est aussi la raison
...ière d'être et sa façon de marcher.
...epte pleinement, mais je n'y vois
...port aux parties qu'en dissocie l'ana-
...qui impose à la volonté le choix intel-
...ère toujours tacitement à ce principe
... propose mais ne s'impose pas ; elle met
...s et ne donne d'ordres à personne. Rien
...de toutes les puissances en face desquelles
... la volonté humaines, la science est encore
...lles de la façon la plus irrésistible. Quel ordre
...is catégoriquement impératif que celui-ci : sois
...ure. Le pur « moralisme », qui nous rappelle sans
...a de bon que la bonne volonté et que l'intention
...e toute la moralité, me semble fort inconséquent :

... *Essai de psychologie*, II, 322 : « Une seule philosophie peut fonder ...ame science... c'est le criticisme, qui est précisément la primauté ...e dans l'esprit humain, c'est... une affirmation morale qu'il nous ...e autre supposerait celle-là ». « En fait, c'est une raison pratique qui ...t dans sa critique de la raison pure... Nous devons avouer franche-... suprématie des principes pratiques et moraux de la conscience ...

...., II, 240 : « La raison théorique est la raison raisonnante ; la raison pra-...t la raison raisonnable, sagesse dont le trait capital est l'ordre qu'une ...nce établit dans la suite et le choix des affirmations d'où dépend la con-... la vie. »

encore faut-il avoir la science de ce qui est bon et non la simple conscience, car la science précède l'acte, la conscience le suit et viendrait trop tard; encore faut-il apprécier par intelligence et par raison ce qui fait la droiture de l'intention, car, en appelant la conscience un « instinct divin, une immortelle et céleste voix », on ne fait après tout qu'exprimer la même idée en style oratoire et peut-être déclamatoire. Il me semble que le « moralisme » est en contradiction avec son propre principe qui s'énonce ainsi : c'est un devoir de croire au devoir. C'est donc un devoir aussi d'étendre par la science l'empire du devoir. A l'impossible nul n'est tenu, dit le proverbe, mais à qui ne sait rien, tout paraît facile et presque tout est impossible, s'il est vrai, comme a dit Bacon, que la science et la puissance humaine se correspondent. Le « moralisme » ramènerait l'étendue entière du devoir à un point mathématique.

Et je ne parle pas d'un autre danger qu'il suffit de désigner d'un mot, la direction d'intentions. Exalter la volonté, tout en la séparant de l'intelligence, c'est réellement la paralyser; elle ne peut pas plus vouloir à vide que l'estomac ne peut digérer à jeun. C'est le quiétisme et toutes ses conséquences. Je néglige aussi les effusions mystiques de la philosophie lyrique. Et j'ai peut-être tort, car elles offrent plus de danger que toutes les théories les mieux élaborées; elles s'adressent à notre paresse naturelle de penser et nous proposent une abdication à laquelle nous ne sommes que trop enclins. Néo-mystiques, néo-chrétiens, voici leur ton et leur langage : « La science a cru, dit M. Darmesteter, qu'elle était la reine du monde et quand le chrétien déchristianisé vient à elle et lui dit : Tu as soufflé sur mon Christ et l'as réduit en poussière : tu m'as fermé les avenues du ciel; tu as fait pour moi la vie sans objet et sans issue; eh bien, remplace ce que tu m'as pris; dis-moi ce que je ferai de ma vie; je t'obéirai aveuglément, ordonne ! elle se trouble, balbutie et reconnait avec confusion et terreur que la seule chose qu'elle ait à lui dire, que sa grande découverte, son dernier mot sur la destinée humaine, c'est la parole même qui planait sur la religion qu'elle a condamnée : ce monde ne vaut pas la peine ! »

« Ce monde ne vaut pas la peine », est-ce bien le mot de la science et l'attitude du savant? Dieu me préserve d'opposer lyrisme à lyrisme, mais je puis jurer que le savant, le chercheur, le trouvère moderne n'a rien de cette pose, à la fois humiliée et orgueilleuse, découragée et arrogante et que le mal de la vie et la mélancolie romantique n'habitent guère les laboratoires. Quand j'ai eu le bonheur d'entendre Pasteur, il parlait autrement : « Jeunes gens, jeunes gens, disait-il à la Sorbonne, le jour de son jubilé de soixante

dix ans, confiez-vous à ces méthodes sûres, puissantes, dont nous ne connaissons encore que les premiers secrets. Et tous, quelle que soit votre carrière, ne vous laissez pas atteindre par le scepticisme dénigrant et stérile, ne vous laissez pas décourager par les tristesses de certaines heures qui passent sur une nation. Vivez dans la paix même des laboratoires et des bibliothèques. Dites-vous d'abord : qu'ai-je fait pour mon instruction? Puis, à mesure que vous avancerez : qu'ai-je fait pour mon pays? Jusqu'au moment où vous aurez peut-être cet immense bonheur de penser que vous avez contribué au progrès, au bien de l'humanité. Mais que les efforts soient plus ou moins favorisés par la vie, il faut, quand on approche du grand but, être en droit de se dire : j'ai fait ce que j'ai pu. » Un frisson salutaire et presque sacré a passé dans l'âme de tous les auditeurs : personne n'a cru que Pasteur déclamât. Chevreul, centenaire, m'a fait l'honneur de m'admettre à ses expériences sur le *contraste rotatif des couleurs* : je n'ai point remarqué qu'il fût las d'agir, de penser, d'aimer la science, viatique qui a cette précieuse vertu d'être inépuisable comme l'infini.

Je sais bien qu'on rencontre parfois chez certains savants d'autres états d'âme. L'astronome Lalande ne se contentait pas d'être athée pour lui-même : il voulait que tout le monde se convertît à sa religion. Il combattait avec une extrême violence deux préjugés dont l'un était, disait-il, la croyance en Dieu et l'autre, la répugnance pour les araignées. Il portait toujours avec lui une boite d'or remplie d'araignées et, dans un salon, sa première question était toujours : « Croyez-vous en Dieu? » puis, sans attendre la réponse, il ouvrait sa boite et en vous l'offrant : « Aimez-vous les araignées? » Moi, ajoutait-il, je ne crois pas en Dieu et j'adore les araignées; et il en prenait une délicatement, entre le pouce et l'index, la portait à sa bouche, et l'avalait. — Nous ne nourrirons nos élèves ni de négations, ni d'araignées.

II

Il est temps d'indiquer d'une manière aussi nette et précise que possible le programme de l'enseignement sociologique et moral réparti sur les quatre années des études[1]. Programme, c'est chose entendue, que je m'imposerais à moi-même et que je n'imposerais

1. Le lycée d'*humanités scientifiques* comprend quatre années d'enseignement : 1° Mathématique; 2° Physique; 3° Biologie; 4° Sociologie. Il s'agit ici de l'enseignement que donnera pendant ces quatre années le professeur de sociologie (et morale).

à personne sous une forme absolue, car il ne faut jamais oublier que la lettre tue et que c'est l'esprit qui vivifie. La première année serait consacrée à la psychologie et le rôle du professeur serait de donner à l'élève l'habitude et le goût de la réflexion. Ne s'agit-il pas d'apprendre l'homme à l'enfant et l'homme n'est-il pas déjà presque tout entier dans l'enfant? J'ai parlé du principe de contradiction et du sentiment vif interne de la liberté, c'est-à-dire de la *modificabilité* : l'analyse, faisant un pas de plus, découvre que leur racine commune est la réflexion. Bien plus, la réflexion est le trait caractéristique, la différence spécifique de l'homme : c'est par elle que l'enfant naît à l'humanité; tant qu'elle n'est pas éveillée il est un petit animal, il n'est homme qu'en puissance. C'est bien à tort que l'on sépare presque toujours la conscience psychologique, ou la connaissance de nos états intérieurs de la conscience morale, ou du jugement que nous portons sur nos intentions et nos actions : l'une est la créatrice de l'autre ou plutôt ce sont les deux faces d'une seule et même conscience. La réflexion, qui n'est pas un don mystique, mais la faculté humaine par excellence, est le commencement et la fin de toute morale.

1° Je me sépare donc entièrement sur ce point d'Auguste Comte qui passe pour supprimer la psychologie. Il faut toutefois s'entendre; ce que Comte a condamné ce n'est pas toute psychologie, c'est la psychologie « introspective », celle qui s'enferme sans ne jamais sortir dans les galeries souterraines de la conscience, celle dont il voyait les abus dans l'école éclectique qui croyait faire œuvre de science en distinguant et en étiquetant des facultés. L'école éclectique avait réduit la psychologie à un jeu puéril d'abstractions réalisées. Mais Comte, on s'en apercevra quelque jour, fixait, avant qu'elle nous revînt d'Angleterre, les grandes lignes de la psychologie objective, celle qui s'efforce d'être concrète et non abstraite, recueille dans les littératures et les arts, dans la comparaison de l'homme avec les animaux, de l'homme avec l'homme aux divers états de santé physique et mentale, les renseignements les plus précis sur la nature humaine, tout cela, il est vrai, gâté par une physiologie quelque peu fantastique. Le vrai psychologue de l'école c'est E. Littré. Les orthodoxes le dédaignent et l'appellent un « laborieux lexicographe ». Ils ne voient pas que Littré, sans peut-être s'en rendre compte, a été poussé à la lexicographie par le soin de compléter le positivisme en lui donnant la seule psycho- e qu'il comporte; étudier la vie des mots, c'est décrire la vie de it. Toutefois cette psychologie, en quelque sorte objective et ieure, ne nous suffirait pas : la vie de l'esprit dans les idées et

dans le langage lui échapperait éternellement si l'esprit n'avait précisément pour caractéristique de se saisir lui-même comme sentant, connaissant et voulant, dans l'acte original et inimitable de la réflexion sur soi.

Mais je ne suis pas doué du regard de lynx de Van Helmont, qui voyait distinctement son âme à vingt-cinq pas devant lui, sous la forme d'un point lumineux. J'éviterai les dissertations métaphysiques sur la nature et l'essence de l'âme. Ma psychologie sera surtout une « anthropologie » dans le sens que Kant et Biran ont donné à ce mot : à côté des données supérieures de la conscience et de la raison, elle demandera à l'histoire, aux sciences de la nature, à l'observation de la société actuelle tous les éléments qu'elles peuvent nous fournir pour donner un corps à nos notions morales, conformément à nos besoins présents. Ne craignez pas que cette science, ainsi devenue concrète et appliquée, ne rebute l'élève puisqu'elle sera descriptive et vivante et se gardera bien de l'en informer dans la contemplation égoïste et stérile de son « moi ». Nos élèves assurément n'auront pas le dernier mot de l'essence de l'âme : aussi bien méditeront-ils encore en cheveux blancs sur ce redoutable problème sans arriver à se satisfaire pleinement, mais que d'utiles matériaux la psychologie individuelle et sociale, normale et morbide leur fournira pour la morale et pour la vie! Le côté historique de cette science est facile à reconnaître : d'une part les écrits des anciens sont pleins de la psychologie la plus fine, la plus pénétrante, la mieux informée; d'autre part l'analyse psychologique des « grands types de l'humanité » fournit une matière inépuisable et d'un intérêt presque dramatique. Il ne s'agit d'épuiser aucune matière : le but sera pleinement atteint si l'élève acquiert le sens de la réflexion qui est tout le sens psychologique.

Rien ne lui sera plus utile pour se délivrer de certaines objections troublantes contre la liberté morale et de certaines tentations toujours renaissantes d'abuser de la science en transférant de l'animal à l'homme les lois si souvent mal interprétées de la lutte pour la vie et de la sélection naturelle. Il verra clairement que le déterminisme est une loi que l'eprit impose aux objets de sa connaissance pour que cette connaissance puisse devenir scientifique, mais qu'en s'y déclarant lui-même soumis, il se subordonnerait et s'asservirait à son œuvre comme un ouvrier qui ne saurait plus se distinguer du mécanisme de la machine qu'il a construite. Il fera de la liberté non une entité mystérieuse que l'on poursuit dans un ténébreux labyrinthe, mais la fécondité même de l'esprit, le pouvoir d'opposer l'idée à l'idée, le motif au motif, ce qui est proprement *s'abstraire*,

se recueillir, se poser à part et plus simplement réfléchir. Quant au grand postulat de la science, en apparence si menaçant pour la liberté, la quantité de force est constante dans l'univers, d'une part cette fécondité intellectuelle lui révélera la distinction essentielle du potentiel et de l'actuel qui lève tant de difficultés; d'autre part, une vue plus précise du caractère même de la science lui enseignera que le savant doit imiter la réserve de Newton et ajouter ce correctif au postulat : *tout passe comme si* la quantité de force était constante dans l'univers. Prendre uniquement l'expérience sensible pour la totalité de l'expérience c'est confondre la partie avec le tout. Pour que la liberté soit un obstacle à la science, il faudrait que le physicien pût peser dans ses balances le poids d'une pensée ou d'une idée; la pensée ou l'idée, voilà ce que notre liberté insère incessamment dans la trame des événements sans la déchirer.

Semblablement, l'habitude de la réflexion dissipera ce cauchemar du statisticien qui prévoit, les actes humains, ce qui prouve, dit-on, qu'ils ne sont pas libres. Nous dirons au contraire : ce qui prouve, si l'on avait besoin d'une preuve de plus, qu'ils sont libres. Savoir c'est prévoir, mais si je prévois les événements nécessaires en raison de leur nécessité et de leur fatalité, pourquoi toujours oublier que je prévois aussi les actes libres en raison même de leur liberté? Il est pourtant visible que les actes d'un fou ne sont pas prévisibles et que je prévois, au contraire, les actes d'un homme raisonnable parce que la sagesse consiste à éliminer de sa vie le caprice, l'arbitraire, l'aveugle passion et à faire de la raison l'âme de la liberté. Voilà pourquoi les plus grands moralistes, Platon, Spinoza nous paraissent à certains égards fatalistes : ils ont vu avec une grande profondeur que la liberté est le déterminisme de la raison.

De même encore, l'habitude de la réflexion nous délivrera de ce transfert brutal de la loi de lutte pour la vie et d'écrasement des forts par les faibles, de l'animalité à l'humanité. C'est en effet la réflexion qui crée l'homme dans l'animal, ajoute aux rapports de quantité, objet des mathématiques, les rapports de perfection, objet de la morale : toute notre dignité consiste à faire prédominer de plus en plus notre humanité sur notre animalité. Et notre hiérarchie de sciences est une protestation énergique contre l'invasion des sciences inférieures dans les sciences supérieures. Il faudrait déclarer la science impuissante, si son œuvre n'était pas précisément de faire de l'univers, qui n'est d'abord qu'un chaos de faits qui se heurtent, un *cosmos*, qui est un harmonieux système de lois, et de transformer la lutte pour la vie, brutale condition des existences inférieures, en un accord parfait pour la vie agrandie et meilleure. Le poète des

Travaux et des Jours, Hésiode, a proclamé avec une poétique simplicité cette vérité vieille comme la science : « Jupiter a voulu que les poissons, les oiseaux, toutes les bêtes se dévorassent les unes les autres; mais aux hommes il a donné la justice. »

Actuellement, l'élève de l'enseignement secondaire, lycée, collège et même et surtout petit séminaire, est prématurément saturé de métaphysique et n'a plus rien à apprendre de l'enseignement supérieur sur les premières causes et les dernières fins; il sait tout; il a réponse à tout; semblable aux dieux d'Homère, il vous parcourt en trois pas l'immensité du monde des idées. Nous avons beau le supplier d'oublier un peu, de laisser derrière la porte un peu de sa science étonnamment profonde, qui humilie notre ignorance plus ou moins savante. Son siège est fait. Voulez-vous, au baccalauréat, voir s'épanouir la figure du candidat? ouvrez votre programme au chapitre de la théodicée : l'Etre suprême, c'est ce qu'il connaît le mieux; il l'a analysé, disséqué essence, existence, attributs. Mais, chose étrange, ceux qui fondent le devoir sur la volonté de Dieu ne s'aperçoivent pas qu'ils sont exactement dans l'état d'âme de ce candidat. Ils semblent ne pas se douter qu'ils ajoutent au problème une double difficulté pour le résoudre plus aisément : il leur faut démontrer premièrement l'existence de Dieu et sonder ses attributs; il leur faut ensuite nous prouver qu'ils connaissent pertinemment ses volontés et qu'ils en sont les fidèles et autorisés interprètes. Ils trouvent aisé de faire descendre le devoir du ciel sur la terre, sans songer qu'il leur faut d'abord escalader le ciel. A mes élèves j'épargnerai cette ascension et cette descente également périlleuses. J'ai souvent déploré que les subtilités de la *monadologie* de Leibnitz soient en faveur auprès des élèves et des maîtres beaucoup plus que les plus excellents traités des devoirs. Que la métaphysique soit la forte et virile poésie de la science, je n'en disconviens pas; encore faut-il qu'elle ne vienne pas avant la science ou quand la science n'est pas encore bien assise et fortement ancrée dans les esprits, car elle n'est alors que « poésie sophistiquée ». Un peu moins d'*entéléchies* ou de *monades*, un peu plus d'observations psychologiques bien conduites et personnellement contrôlées feraient mieux notre affaire. Réservez donc l'avenir; ne vous hâtez pas de renverser dans le sanctuaire de l'esprit l'autel privilégié du « dieu inconnu ». Le devoir exige des solutions immédiates, car les problèmes qu'il nous pose, c'est la vie morale ellemême que de les résoudre sur-le-champ par l'action; mais, dans ses spéculations, l'esprit peut être patient puisqu'il est éternel; pour connaître l'inconnaissable il a l'éternité devant lui et il le sent bien, quoique confusément, puisqu'il ne consent pas à se satisfaire long-

temps des maigres acomptes que lui offrent les métaphysiciens. A voir un tout jeune homme raisonner si bien, d'après le livre ou d'après le maître, sur les choses transcendantes, je tremble toujours un peu d'admiration et je songe au duc de Parme, âgé de huit ans, à qui son maître Condillac expliquait le fin du fin des tragédies de Racine, « trop heureux, remarque Biran, trop heureux à cet âge de n'y rien comprendre ».

2° Je renverrai donc mon précoce métaphysicien à la logique. Dans un certain sens, la logique, comme art des méthodes, se confond avec la science même : tout professeur est un maître de logique. C'est en cherchant les lois de la nature que les hommes ont trouvé les méthodes scientifiques. Mais c'est aussi en travaillant à la réalisation du bien que nous sommes arrivés peu à peu à la définir et à constituer la morale. L'analogie est saisissante. Port-Royal, par la plume ingénieuse et fine de Nicole, a fait de la logique elle-même plus qu'une préparation à la morale : les discours préliminaires et les chapitres sur les sophismes sont des pages de morale, et des meilleurs des moralistes français. Un philosophe très pénétrant a même prétendu prouver récemment que la logique est une science sociale, une « branche de la sociologie » et, de fait, le signe le plus évident de l'évidence, critérium du vrai, c'est, sinon l'assentiment unanime qui n'est jamais réalisé, du moins la possibilité de cet assentiment; « la vérité, c'est ce qui satisfait tout esprit; la science n'est pas l'évidence personnellement reconnue, mais l'évidence universellement reconnue [1] ». La science est comme la religion, dit-il, l'union des esprits dans une croyance commune; mais elle se distingue de la religion en ce qu'elle réalise l'universalité à laquelle les religions prétendent vainement.

Mais la science, logique appliquée, logique en action, ne constitue pas toute la logique. Les méthodes particulières des sciences doivent être reliées aux lois générales de l'esprit pour devenir pleinement intelligibles. Le savant lui-même ne doit pas oublier que la vérité est, dans une certaine mesure, soumise à certaines conditions subjectives et qu'il ne peut se dépouiller de son « équation personnelle ». Saturé de lumière, ébloui d'évidence, l'œil du savant devient parfois insensible au clair obscur des vérités fuyantes, dont il est si utile de savoir apprécier les degrés de probabilité et les [illegible] de vraisemblance, raisons que la raison elle-même ne con[illegible]ujours. Il ne faut pas abuser des subtilités de la logique [illegible] danger que nous n'avons guère à redouter à l'époque

1. Essai sur la classification des sciences, p. 234.

actuelle, mais il faut encore moins les mépriser. Nous avons perdu beaucoup de nos qualités nationales acquises en négligeant cette gymnastique.

Ceux qui ont profondément réfléchi sur la manière dont s'acquiert le « tact du vrai » nous assurent qu'il ne possède toute sa finesse qu'à la condition de comparer constamment la vérité démontrée avec les principes de la démonstration et avec son contraire, l'erreur. Il ne faut jamais oublier qu'il en est dans la science comme dans la vie : la façon de donner vaut mieux que ce qu'on donne. Il ne s'agit pas tant, disait Ampère, de faire adopter les déductions déjà faites que de rendre l'esprit capable d'en faire de nouvelles. Il redoutait même pour la culture de l'esprit la trop grande perfection des sciences : « l'instant où une science est parvenue au point de perfection où il n'y a plus qu'à appliquer ce qui a été déjà fait, est l'instant de sa décadence », s'il ne s'agit plus que « d'appliquer des formules toutes faites » et si l'on est « tenté de les employer sans les comprendre ». Telle l'algèbre, si la perfection de ses formules « nous décharge du soin de penser en remplaçant la combinaison raisonnée des idées par la combinaison mécanique des signes ». La logique interdira à l'esprit cette sorte de pétrification dans une attitude déterminée. Il y a plus : ce n'est qu'en analysant des raisonnements spécieux, en discutant les sophismes, en cherchant l'âme de vérité que contient une chose fausse et l'âme de fausseté que recèle parfois une vérité trop absolue, que l'on donnera à l'intelligence toute sa force et tout son ressort. « N'offrez jamais que des vérités toutes faites à votre élève, disait Ampère, et il n'apprendra jamais à les discerner de l'erreur; il ne sentira pas, au premier faux raisonnement qu'il entendra, en quoi consiste sa fausseté; il sera infailliblement dupe de celui qu'on lui présentera sous les formes auxquelles il est accoutumé [1]. »

S'il n'y avait pas de sophistes dans le monde, la logique serait peut-être une science superflue; c'est assez dire qu'elle est actuellement la plus nécessaire de toutes les sciences. Il y a un livre d'un vieux médecin, Laurent Joubert, sous ce titre : *Traité des erreurs populaires*; c'est un livre à récrire tous les vingt ans. La théorie de l'erreur et des sophismes, les péchés capitaux de l'intelligence qui passe de l'un à l'autre avec une agréable variété, sera donc une des pièces essentielles de notre logique. Rien ne serait plus utile, au moment présent, que de renseigner les futurs citoyens sur la psycho-

1. A.-M. Ampère, *Mémoire sur cette question : Comment doit-on décomposer la faculté de penser?*

logie des foules et la logique spéciale des assemblées délibérantes. Le champ de l'erreur et du sophisme s'est beaucoup agrandi depuis Port-Royal. Il n'est pas de livre plus utile à méditer que les *Sophismes parlementaires* de Bentham. Connaître la Déclaration des droits, la Constitution, le Code, c'est fort bien, mais il ne faut pas oublier qu'on écrit tous les jours sur les marges et entre les lignes : il faut être à même de juger les gloses, commentaires et interpolations. Ne l'oublions pas, si l'induction et la déduction c'est la science, le paralogisme et le sophisme, c'est la vie.

3° Ce qu'est la logique pour l'intelligence, l'esthétique l'est exactement pour la sensibilité. C'est une étude beaucoup trop négligée dans notre enseignement secondaire, qui a pourtant pour principale préoccupation celle de former le goût. Beaucoup de moralistes contemporains tendent à faire de l'émotion esthétique le mobile même du devoir et de démontrer que le bien s'impose par sa seule beauté comme le mal se reconnaît à sa laideur. Thèse séduisante qu'il n'est pas besoin d'accepter sans graves réserves pour faire de l'esthétique étudiée « au point de vue sociologique » une pièce importante de notre édifice. Dans une démocratie surtout, il n'est pas mauvais que le culte du beau ait beaucoup de prêtres et de prédicateurs. Le bien lui-même ne devient le « suprême persuasif » que lorsqu'il est revêtu de beauté et de poésie, ce qui ne veut pas dire qu'il soit lui-même et dans son essence beauté et poésie. Il y a des vices séduisants et des vertus austères : sacrifiez aux grâces et chantez des hymnes à la beauté si vous êtes des fidèles de la « religion du Beau » de Ruskin, si vous pensez que « rien n'est beau que le vrai » et que « le bien est la splendeur du vrai », pourvu que vous n'alliez pas jusqu'à oublier que, dans un champ de blé, ce qu'il faut estimer le plus ce ne sont ni les bleuets ni les pavots. Cette réserve faite, il ne faut pas oublier que le beau est un lien puissant des âmes, un élément essentiel de la vie sociale et que la science même, dégagée de toute préoccupation de la beauté, paraîtrait trop austère et dénuée d'attraits. Au rapport de Cicéron, Archytas de Tarente avait déjà, sur ce point, dit l'essentiel : celui qui monterait au ciel et contemplerait de ces hauteurs le spectacle de l'univers, la beauté des corps célestes, l'harmonie de eurs mouvements resterait insensible et froid en face de ces magni-ences qui l'eussent ravi d'admiration s'il avait eu un compagnon e partager son enthousiasme. Le beau est une commu-t l'admiration, heureusement, est contagieuse. L'étude tive des grandes époques de l'art vérifie toujours les lois suivantes : les grandes œuvres artistiques ou

poétiques, un poème épique comme l'Iliade, un temple national comme le Parthénon offrent l'expression résumée mais complète de toute la vie sociale, morale, religieuse d'une époque, toute une civilisation en raccourci; l'art descend sans effort des hauteurs les plus sublimes jusqu'aux régions les plus humbles de la vie sociale, de telle sorte qu'aux époques de sa parfaite floraison, l'outil, l'ustensile, les objets d'un usage banal et trivial, tout prend un reflet d'art et de beauté qui ennoblit les occupations quotidiennes et le train ordinaire de la vie des plus déshérités. Nos archéologues le savent bien qu'enchante quelquefois un vase brisé, un débris de poterie, une arme ébréchée et rouillée autant qu'un fragment de statue ou un chapiteau de colonne : l'intérêt esthétique et social centuple l'intérêt de la découverte archéologique. L'art d'une époque nous la fait mieux connaître que son histoire ou plutôt il est cette histoire même, car elle y demeure empreinte comme la forme de l'animal dans le coquillage. Il faut donc enseigner l'esthétique moins par des théories que par l'histoire de l'art. Rien ne vérifie plus exactement le mot d'Héraclite que « rien n'est vil dans la maison de Jupiter ». L'art est comme le soleil qui éclaire l'humble réduit de la même lumière que les temples des dieux. Selon une belle expression de Taine, il faut que notre vie nationale nous montre de plus en plus « la démocratie introduite dans le goût comme dans l'État ».

L'idée d'une esthétique morale, si séduisante qu'elle paraisse, offre deux dangers, dont l'un est le dilettantisme, dont l'autre résulte de l'incertitude même des théories du beau. Le cœur est encore moins aisé à gouverner que l'esprit. Mais, d'une part, le rigorisme stoïcien et kantien n'a pas assez de prises sur les âmes et Schiller a raison de dire : « Kant fut le Dracon de ce temps qui ne méritait pas encore de Solon ». Et, d'autre part, le danger du dilettantisme est singulièrement atténué par un enseignement systématiquement scientifique et sociologique. « L'art constitue, disait Comte, la représentation la plus complète, autant que la plus naturelle, de l'unité humaine, puisqu'il se rattache directement aux trois ordres de nos facultés caractéristiques, sentiments, pensées, actes... L'art ramène doucement à la réalité les contemplations trop abstraites du théoricien, tandis qu'il pousse noblement le praticien aux spéculations désintéressées. Il est également propre à stimuler le sentiment chez ceux qui exercent trop l'intelligence et à développer le goût de la contemplation dans les âmes les plus affectueuses[1]. » Qu'il n'y ait aucune incompatibilité entre la science et l'art, entre le génie scien-

1. A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 5ᵉ partie.

tifique et le génie esthétique, c'est ce que Comte établit très fortement. La thèse est vaste et m'entraînerait trop loin : il faut se hâter de fixer le programme de l'enseignement sociologique proprement dit.

4° Qu'on ait éliminé l'économie politique de l'enseignement secondaire classique, en la supprimant dans le programme de la classe de philosophie où elle tenait jadis une modeste place, c'est une circonstance plutôt favorable : l'absurdité de cette suppression et l'excès du mal font même mieux comprendre la nécessité du remède. Quoi, notre enseignement n'a rien à dire sur la production, la distribution et la consommation des richesses ; il tient pour questions oiseuses et négligeables ces questions que la vie nous pose à chaque instant ! Croyez-vous donc que les droits du capital et du travail sont comme le droit des peuples et le droit des rois sous l'ancien régime, qui, disait-on, ne s'accordent jamais mieux entre eux que dans le silence ? Comptez-vous donc que le jeune homme, passant du silence du lycée aux bruits et aux cris de la place publique, assourdi, désorienté, désemparé, s'instruira suffisamment dans les réunions publiques pour remplir en conscience et en connaissance de cause ses devoirs d'électeur, qu'il y aura une sorte de Pentecôte sociale où, dans le tapage d'une assemblée électorale, des langues de feu descendront sur lui, éclairant subitement ses ignorances, dissipant ses préjugés de caste ou de classe, les arguments frelatés et les sophismes intéressés ? On a dit de l'économie politique « littérature ennuyeuse » : ce n'est qu'une épigramme mais il semble qu'elle passe aux yeux des « classiques » pour une bonne et belle définition par le genre prochain et la différence spécifique. Les délicats sont malheureux. On en rencontre encore qui reprochent à la « sociologie » son nom hybrique et son fondateur français.

Je n'ai pas à faire en ce moment un cours de sociologie même restreint à d'étroites limites, mais à indiquer dans quel esprit et selon quelle méthode il faut enseigner cette science. Définissons-la très simplement avec son fondateur la science de la structure et des fonctions sociales, ou, en d'autres termes, de l'ordre et du progrès, qui n'est que le développement de l'ordre. Elle comprend donc deux parties qui correspondent exactement aux deux parties de la biologie, l'anatomie ou description des parties du corps humain, la physiologie ou étude du fonctionnement des organes : il y a une statique et une dynamique sociales. Je me tiendrais à ces grandes lignes, tracées par le fondateur de la science, et j'éviterais de chercher trop curieusement, comme on le fait en France, si la nature ou l'essence du « fait social » est la « contrainte collective », qui fait de

chacun de nous la résultante de son milieu, en créant avec nous ou sans nous et nos manières d'être et presque notre être ; ou « l'imitation », qui est une contrainte douce et une persuasion inconsciente ; ou, d'une manière plus générale, l'influence et la contrainte réunies, l'action de l'homme sur l'homme, de l'individu sur la collectivité et de la collectivité sur l'individu. Il est permis de regretter que la sociologie française perde un peu trop de temps à ces « longueries d'apprêt », qu'elle s'acharne à créer, avant la science, la logique et même la métaphysique de la science. La « cité moderne » est une synthèse qui ne devrait être tentée qu'après de longues et minutieuses analyses : mais telle est la tournure d'esprit et le génie des Français ; ils oublient que la science a précédé la logique comme l'éloquence a précédé la rhétorique et la poésie les poétiques. Le mal, après tout, n'est pas irrémédiable et ces recherches préliminaires éclaireront la route de la science ; mais l'important, pour elle, c'est de marcher, et le mouvement de la pensée européenne tout entière atteste qu'elle marche à grands pas.

En ce qui concerne proprement l'enseignement secondaire, unissez sous une idée dominante et directrice les éléments de l'économie politique, de l'histoire des institutions, de la morale sociale, et cette trinité en une seule science, c'est précisément la sociologie qui doit être enseignée dans nos lycées et dans nos collèges. Qu'on ne m'accuse donc pas d'innover audacieusement et de faire, pour ainsi dire, un saut dans l'inconnu : de ces trois parties la première a longtemps figuré dans nos programmes et a revendiqué sa place légitime dans l'enseignement moderne ; les deux autres ont toujours été considérées comme parties intégrantes et même essentielles de l'enseignement secondaire. Il reste à les envisager dans leurs relations et dans leur unité : leur union fera leur force ; elles n'étaient que des épisodes isolés, elles deviendront un poème cohérent et bien lié.

Mais, il faut le reconnaître loyalement, la difficulté d'arriver à ce résultat ne sera pas médiocre. La discorde est au camp. Entre les sociologistes d'une part et, d'autre part, les économistes et les historiens, les relations ne sont pas bonnes, elles sont même plutôt aigres. Il est très important de dissiper les malentendus et de rétablir ou plutôt d'établir l'harmonie par un durable traité d'alliance.

Les sociologistes ont été parfois, à l'exemple de Comte, fort durs pour les économistes. C'est pourtant par l'économie politique que l'idée de *lois* s'est introduite dans les faits sociaux. On abuse trop souvent du « laissez faire, laissez passer », pour accuser tous les économistes de quiétisme et de fatalisme : s'il y a des économistes

qui insistent trop fortement sur les « harmonies », il y en a d'autres qui sont très frappés des « contradictions » économiques. Les représentants même les plus éminents d'une science ne personnifient pas cette science : nulle science ne peut rester longtemps inféodée à un homme ou à un système. Voilà ce que les sociologistes devraient se hâter de comprendre. De leur côté les économistes se sont montrés très sévères pour une science qui affectait de se donner comme une suzeraine et de faire de l'économique une de ses provinces. « Cette tentative, dit M. Bloch, n'a pas réussi; il n'y a pas de science sociologique; il n'y en aura pas, parce que les plus éminentes facultés humaines ne suffisent pas pour pénétrer jusqu'aux moteurs de la vie sociale, pour en découvrir les lois [1]. » Cette raison n'est qu'une simple tautologie et cela devait être : elle serait la condamnation, non de la sociologie seulement, mais de la psychologie, de la morale. Les sociologistes connaissent si bien les difficultés de leur science, difficultés objectives ou subjectives qui tiennent à l'infinie complexité des phénomènes sociaux, que H. Spencer a écrit tout un gros volume pour les décrire en détail et n'a pas sans doute épuisé la matière : il n'a conclu ni au scepticisme ni au découragement. Au surplus, les économistes commencent à comprendre que, pour définir seulement ce qu'ils appellent la « valeur » et « l'utilité », il faut bien pénétrer aussi « jusqu'aux moteurs de la vie sociale ». L'un des plus profonds, M. Walras [2], déclare nettement que l'économique est à la fois indépendante et subordonnée : soit l'idée de « propriété », dit-il en substance; elle nous oblige à distinguer les *choses* qui ne se connaissent ni ne se possèdent, des personnes douées de clairvoyance et de liberté et c'est un appel à la psychologie et à la morale; elle ne se comprend par analyse que si on distingue du fait naturel le fait social, de « l'appropriabilité » créée par la nature « l'appropriation » acceptée ou créée par l'homme. L'appropriation est un rapport de personnes à personnes : elle peut satisfaire comme elle peut violer la justice. « Quel mode d'appropriation est recommandé par la raison comme conforme aux exigences de la personnalité morale? Voilà le problème de la propriété. » C'est assez dire que c'est un problème sociologique autant pour le moins qu'économique. Au surplus, jamais économiste n'oublia complètement le côté moral et social des problèmes que sa science l'oblige à poser et à résoudre. Rien ne serait plus facile que de prendre M. Bloch lui-même en flagrant délit de sociologie : l'économiste pur est un sociologiste qui

1. M. [illegible] B[illegible] [illegible] t. I, p. 52.
2. L. Wa[illegible] [illegible] pure, p. [illegible]

refuse d'avouer. Ce qu'il s'obstine à appeler un arbre, c'est le fruit, la feuille ou la branche.

Des reproches aux injures le passage est prompt. Aux sociologistes, Léon Say a dit crûment leur fait : ce sont des positivistes et des socialistes et l'on ne sait trop quelle est à son sens l'épithète la plus amère. « La sociologie et le positivisme, disait-il, se rencontrent d'une façon si manifeste qu'on est en droit de se demander d'où vient en réalité cette rencontre. » Ce n'est point en effet une rencontre de hasard : Comte a créé le mot, mais Aristote, Montesquieu et Turgot avaient plus qu'ébauché la science et elle se rencontre avec eux aussi souvent qu'avec le positivisme lui-même. Passons sur ce reproche : il signifie seulement que notre économiste n'aimait pas Auguste Comte, ce qui est son droit strict. Dire que notre science est socialiste après avoir dit qu'elle est positiviste, c'est peut-être se contredire, mais apparemment Léon Say ne lisait pas Comte parce qu'il ne l'aimait pas : ce n'est pas simplement contradiction, c'est injustice. C'est, de plus, imprudence grave : déclarer que la sociologie comme telle aboutit nécessairement au socialisme, c'est proclamer qu'en étudiant consciencieusement les conditions générales, les lois, les formes, l'équilibre et le développement des sociétés, la science aboutit à l'apologie du socialisme comme à la seule doctrine qui possède des titres scientifiques[1]. Il se peut qu'un sociologiste soit par surcroît socialiste ; mais la sociologie lui impose si peu cette conclusion que son second fondateur, H. Spencer, conclut personnellement à une doctrine d'individualisme absolu qui l'a fait quelquefois qualifier d'anarchiste. Il ne resterait plus qu'à nous opposer ce dilemme : anarchie ou socialisme. Si votre orthodoxie toujours inquiète et tremblante est une inquisition, soyez donc logique dans l'exagération et rayez du programme toutes les questions de morale sociale comme on a déjà supprimé toutes les questions d'économie politique. Vous serez tranquille et vous vivrez en paix, mais cette paix menteuse et boiteuse sera celle dont parle Tacite : le silence des déserts. Vous oubliez toujours que l'homme moderne ne peut vivre sans une sociologie inconsciente ou consciente : le choix n'est pas entre divulguer ou cacher, mais entre une sociologie méthodique et scientifique et une sociologie empirique, bâtarde, fille du hasard et de la rue.

Une autre province de la sociologie manifeste comme l'économique des velléités non d'autonomie, elle jouit pleinement de son indépendance, mais de conquête et d'envahissement : « Depuis

1. Voy. la réponse de M. A. Fouillée à Léon Say : *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, mars 1896.

quelques années, écrivait Fustel de Coulanges, on a inventé le mot sociologie. Le mot histoire a le même sens, du moins pour ceux qui le comprennent. L'histoire est la science des faits sociaux, c'est-à-dire la sociologie même. » L'auteur de la *Cité antique* est en effet un sociologiste de premier ordre. Il y a pourtant une grande différence entre l'histoire, même bien comprise, et la sociologie : je ne dirai pas que cette différence est celle de la partie et du tout; peut-être m'expliquerai-je plus clairement en identifiant leurs rapports à ceux de la cosmographie et de l'astronomie. Décrivez avec une exactitude minutieuse les états successifs et simultanés du ciel visible, vous n'avez pas encore la mécanique céleste dont les calculs portent sur un ciel invisible, « astronomique », qui seul donne prise à ses opérations. A l'astronome le privilège de prévoir et de prédire : il annonce les conjonctions d'astres; il tient l'avenir dans ses formules; il ne le prévoit pas, il le voit; et cela parce qu'il élimine et supprime le temps en multipliant toutes les vitesses par un nombre dont il dispose; il fait ainsi de l'avenir avec du passé. Le temps est au contraire le champ d'études de l'historien : il n'en peut faire abstraction. Le mot de Michelet : « L'histoire est une résurrection », c'est-à-dire un retour dans le temps, exprime magnifiquement la même idée. Quand la tâche de l'historien est achevée et que tous les faits sociaux s'étalent dans le temps, il reste à les synthétiser, à transformer ces mêmes faits, si bien étudiés dans leurs manifestations passées, dans telles sociétés ou tels groupes d'individus, en un système de lois dont les sociétés et les groupes ne sont que les symboles passagers. Libre à l'historien d'opérer lui-même ces synthèses non de faits mais de lois; alors il se fait sociologiste et c'est son droit. Il est permis aussi de trouver un peu prématurée cette assimilation de la sociologie à l'astronomie, parce que nos prévisions sociologiques sont souvent contredites par les faits : la science positive est loin encore d'être la science idéale. D'historien à sociologiste une lutte de préséance, un conflit d'attribution ne serait à redouter que si l'historien était Vadius et le sociologiste Trissotin. Leur mot d'ordre doit être le même et c'est celui que contient la profonde formule de Comte : « Induire pour déduire, afin de construire ». Et nous ferons finalement aux économistes et aux historiens cette concession qui ne nous coûte pas : sans les faits économiques et les faits historiques recueillis et classés, déjà même synthétisés par eux le sociologiste bâtirait dans les airs la « cité des oiseaux », cité irréelle qui n'a que les deux petits défauts d'être à la fois utopique et uchronique.

ALEXIS BERTRAND.

SENS COMMUN ET PHILOSOPHIE

« Der gemeine Verstand hat in Sachen der Philosophie gar keine Ansprüche, als die welche jeder Gegenstand der Untersuchung hat *vollkommen erklärt* zu werden. — Es is nicht etwa darum zu thun, zu beweisen dass wahr sei was er für wahr hält, soudern nur darum, die Unvermeidlichkeit seiner Täuschungen aufzudecken. » Schelling, *System des Transcendantalen Idealismus*.

La philosophie, comme objet d'étude indépendant, passe par une période critique de délaissement pour ainsi dire absolu. On ne l'attaque plus même. C'est à peine si on la discute quelquefois. Elle est mise de côté comme du vieux fer. Jusqu'à son nom qui n'est pas toujours respecté. Ainsi en Amérique, où d'abord, selon l'usage anglais, philosophie signifiait science de la nature, ce terme est réservé à la métaphysique ; les philosophes y sont les rêveurs, ceux qui s'occupent de problèmes insolubles, creux, ou ceux qui font tenir le monde sur une pointe d'épingle, ou encore les théologiens. Le titre de philosophe donné à un psychologue constitue presque une insulte.

Que s'est-il passé? Pendant des siècles les hommes se sont adressés à la philosophie pour la solution des problèmes qui leur tenaient le plus à cœur : comment soudainement prétendent-ils pouvoir s'en passer? — L'on a beaucoup discuté l'objet de la philosophie, cependant d'une façon générale tous admettent qu'elle cherche à introduire l'unité dans nos connaissances et nos idées. Or jamais il n'y a eu tant de connaissances et tant d'idées demandant à être coordonnées et subordonnées les unes aux autres. Les savants lancés dans leurs spécialités ne s'en troublent que rarement. La division du travail a, à ce point de vue, comme l'ont déjà relevé Comte et Mill, des effets regrettables. Pour ceux qui regardent du dehors ou d'une façon impersonnelle, c'est autre chose. Qu'on se représente un jeune étudiant de nos jours devant l'édifice confus de la science. En sortant d'un cours de théologie où on lui a parlé du peuple d'Israël selon la chronologie traditionnelle qui fixe à 6000 ans avant Jésus-Christ l'origine du monde, il passe à un cours d'histoire de l'art où on lui parle des monuments égyptiens ou assyriens qui remontent à plus de 20 000 ans avant Jésus-Christ ; il se rend ensuite à un cours de géologie et y entend que l'époque de l'origine du monde

doit être reculée jusqu'à des millions d'années; et enfin à un cours d'anthropologie il apprend que rien ne s'oppose à ce que l'apparition de l'homme lui-même sur la terre soit fixée à un million d'années en arrière de nous. Il est allé dans un laboratoire de chimie; on lui a dit que le monde est composé, ou doit être, pour les besoins de la science, conçu comme composé d'éléments infiniment petits; puis à un cours de philosophie ou de logique, il lui est démontré de la façon la moins équivoque que l'infiniment petit, comme du reste l'infiniment grand, est inconcevable ou impensable. Un psychologue spiritualiste expose et développe la supériorité de l'esprit qui domine le corps et le régit à sa guise, l'émotion nous gagne, le corps verse des larmes, l'intelligence se prononce pour l'opportunité d'une action, la volonté intervient et le corps obéit à ses ordres; mais un physiologiste survient, qui établit qu'un homme doué d'un grand cerveau, ou d'un cerveau creusé de nombreuses circonvolutions est plus intelligent qu'un homme à petit cerveau ou à cerveau peu découpé; qu'un homme dont le corps contient une certaine quantité d'alcool a subitement perdu la raison, qu'une femme qui n'a pas de poitrine et peu de cheveux a un penchant irrésistible à la lubricité, qu'un homme passé à l'état d'eunuque devient femme quant au caractère, — bref qu'il n'est pour ainsi dire pas de dispositions intérieures de l'homme qui ne soient l'écho d'un état physique. Un professeur d'histoire fait toucher du doigt l'influence des grandes individualités sur le cours des affaires humaines, vouant une sorte de culte à ces apparitions providentielles à l'instar de Carlyle ou de Comte, ou les maudissant à l'instar de Prudhon pour Napoléon Ier, ou même reconstruisant l'histoire comme Renouvier dans son « Uchronie »; puis un ethnologiste ou un sociologiste affirme que les grandes personnalités de l'histoire ne sont que les enfants des circonstances, que le hasard a favorisé leur grandeur... Et l'on pourrait multiplier longtemps ces illustrations montrant que des efforts ayant pour but de mettre de l'ordre dans ce chaos ne seraient rien moins qu'inutiles, que jamais les hommes n'ont eu tant besoin de philosophie qu'aujourd'hui.

Il est parfaitement vrai que c'est précisément cet état de choses qui a suscité chez beaucoup le découragement. Comment parmi tant de divergences, de données contradictoires de la raison elle-même, se frayer le chemin vers la vérité? Cependant les hommes n'en resteront jamais au doute, ou du moins ce ne sera jamais qu'une très petite minorité. Notre esprit est ainsi fait qu'il invente plutôt des solutions que de rester devant un problème ouvert. Du reste le vieux dilemme d'Aristote est l'écho d'une voix qui se fait entendre chez

toute personne qui pense : « S'il faut philosopher, il faut philosopher; s'il ne faut pas philosopher, il faut encore philosopher [pour le démontrer]; il faut donc toujours philosopher. »

Si donc le scepticisme est l'apanage de bien peu, qu'est-ce qui a pris la place de la philosophie? Sans circonlocution, disons-le : c'est cette chose vague qu'on nomme le sens commun qui jouit aujourd'hui de l'autorité jadis dévolue seulement aux plus grands génies de l'humanité. La réponse à tant de questions que l'on recherche dans des régions si lointaines et souvent inaccessibles ne serait pas si loin de nous, elle serait en nous-mêmes; il suffirait de ne pas étouffer notre raison sous des subtilités et des sophismes, et elle nous offrirait spontanément un moyen de remédier aux embarras que les philosophes ont créés, en jonchant le sol des débris de nos pensées et de nos croyances.

L'idée d'en appeler au sens commun n'est pas nouvelle. Socrate l'avait fait pour désabuser les Athéniens, puis les Sophistes. Cependant c'était pour eux une arme défensive; ils ne s'en servaient pas tant pour construire une philosophie que pour ruiner celle qu'ils jugeaient mauvaise. Avec quelques Encyclopédistes (Voltaire à leur tête), les Écossais et les Eclectiques aux XVIII[e] et XIX[e] siècles, c'est autre chose. Le sens commun est clairement et pour ainsi dire officiellement déclaré la source de la vérité. Un article de Jouffroy (cf. *Mélanges*) porte même ce terme comme titre. Aujourd'hui enfin, spectacle encore plus remarquable, nous voyons philistins et savants se coiffer du même bonnet. Sans doute ce ne sont pas les mêmes motifs exactement qui dirigent les deux classes sus-nommées; les uns remplacent la philosophie par le sens commun parce qu'ils éprouvent dans notre siècle de démocratie le besoin d'amener à leur niveau ce qu'on leur a persuadé être accessible à tous; les autres agissent par une réaction — explicable en quelque mesure, mais fatale néanmoins — contre un certain esprit de la philosophie qui s'est manifesté dans une époque seulement peu éloignée relativement de la nôtre. Sauf aux États-Unis, où les deux, la superficialité de la pensée et la réaction contre la philosophie métaphysique, agissent de concert, nous ne sachions pas que la tendance soit nulle part aussi prononcée qu'en France. Il en est même qui y voient une supériorité de la philosophie française. Ainsi William James qui nous disait un jour dans une conversation particulière : On ne connaît pas assez la philosophie française du XIX[e] siècle. Elle a cependant une qualité qui lui donne une valeur toute particulière. Les penseurs y ont une dose de sens commun qui les sauve toujours de théories excentriques et absurdes.

Notre but dans ces pages est au contraire de nous élever contre cette déchéance de la philosophie, et de protester contre un malentendu qui autorise un chacun à s'improviser philosophe en s'armant du sens commun comme jadis Don Quichotte de son casque de carton. L'ennemi est, croyons-nous, plus dangereux qu'il ne paraît. Si quelques-uns de nos raisonnements semblent un peu trop simples pour paraître ici, on nous le pardonnera en songeant que le sens commun ne saurait mieux se réfuter que par le sens commun lui-même.

I

Le sens commun, livré à lui-même, ne résout rien.

Il est d'abord des cas où il s'agit uniquement de faits, et où il n'est point besoin de donner d'exemples. Ainsi pour ce qui est des discussions sur l'ancienneté du globe que nous habitons, ou de l'âge de la race humaine, il est évident que personne ne peut songer à résoudre de pareils problèmes par le seul sens commun. Ce sont des questions de science, on sait ou on ne sait pas. Il serait cependant erroné de croire que le sens commun n'ait jamais manifesté des velléités de s'immiscer dans des domaines de pure science; ou n'a-t-on jamais entendu des gens très respectables disposés à rejeter la thèse un peu troublante de l'origine animale de l'homme, au nom du simple sens commun?

Il est même des questions où la futilité de telles recherches est encore plus manifeste, et où l'on a cependant fait intervenir le sens commun. Ainsi le pourquoi des lois de la nature. Voici, par exemple, en physique la loi de l'inertie. Elle établit que le mouvement a lieu 1° en ligne droite, 2° d'une vitesse uniforme. Or, a dit le sens commun, si le mouvement a lieu en ligne droite, c'est que l'objet qui se meut n'ayant aucun motif de dévier soit d'un côté, soit d'un autre, continue naturellement son chemin en ligne droite. L'insuffisance de cette prétendue explication apparaît pourtant au premier coup d'œil : d'abord, qu'en sait-on si l'objet qui se meut n'a aucune raison de dévier, et ensuite fût-il même prouvé qu'il n'a aucune raison de dévier, en a-t-il une, pour autant, d'aller en ligne droite? Un homme qui se promène sans aucun but que celui de se promener, se trouve en face de trois chemins, l'un qui va devant lui, un autre qui part à droite, et un troisième à gauche. S'il n'a pas de motif ‑endre celui de droite ou de gauche, en résulte-t-il qu'il en ‑ pour aller devant soi? Aucun — tout au plus celui de n'avoir ‑eine de se tourner d'un côté ou de l'autre; mais c'est juste-

ment *constater* la loi d'inertie et non l'expliquer. L'existence de la loi d'inertie est un fait d'observation, et vouloir en rendre compte par le sens commun est absolument illusoire. La meilleure preuve en est qu'avant que Képler eût formulé cette loi, on n'admettait pas du tout comme naturel *a priori* le mouvement en ligne droite de l'objet qui se meut. Au contraire, Aristote considérait le cercle comme la ligne la plus simple et la plus parfaite, et dès lors son sens commun à lui — qui n'était certes pas le premier venu — disait que le mouvement normal était le mouvement circulaire. Et les géomètres d'aujourd'hui sont du côté d'Aristote[1].

De même pour la seconde partie de la loi, le mouvement uniforme.

Le sens commun reste donc absolument sot, quand il prétend rendre compte de faits que nous ne pouvons qu'accepter tels que la nature nous les présente.

Il est des phénomènes devant lesquels le sens commun conçoit lui-même son insuffisance; mais comme l'aveu coûterait cher, on tourne la difficulté. On nie simplement des faits dûment constatés. Ainsi en psychologie, la pensée et raison inconscientes ou subconscientes. On ne s'est en effet pas fait faute en invoquant le sens commun de tourner en ridicule cette dernière « découverte » ou de l'excommunier solennellement *ex cathedra* de la science. Et cependant il est parfaitement avéré que nous pensons et raisonnons souvent sans le savoir. On s'est attaqué à un mot : raisonner, dit-on, suppose la conscience, et raisonner sans le savoir, c'est une notion absurde et contradictoire — et l'on ne voit pas qu'en parlant ainsi on affirme justement ce qui est en question. Cette faculté de raisonner, on *prétend* qu'elle appartient à l'esprit conscient seul; on ne le prouve pas. Il est devenu presque banal de rappeler les expériences si concluantes sur des hypnotisés ou des anesthésiés. Nous en citons deux au passage pour mémoire.

Une personne cherche un mot qui lui est très familier, mais qu'elle ne peut retrouver à l'instant. Elle a un bras anesthésié, c'est-à-dire que tout ce qui s'y passe est étranger à la conscience. Pendant le temps de recherche, vous lui glissez dans la main anesthésique un crayon; la main écrira le mot cherché — présenté aux regards du sujet, il est immédiatement reconnu. Un autre exemple

1. Encore pour Hobbes il restait indécis si la ligne droite ou la ligne courbe est celle du mouvement normal (cf. Tönnies, *Hobbes Leben und Lehre*, p. 139). On sait le rôle symbolique du cercle et de la sphère chez Froebel : la sphère est le symbole de l'unité; l'enfant doit commencer à jouer avec une balle; le cube, qui succède à la balle, est le symbole de la diversité dans l'unité.

nous montrera que non seulement nous avons des pensées inconsciemment, mais que notre intelligence même travaille sans que nous nous en doutions. Dissimulez derrière un écran la main anesthésique, et en la dirigeant, faites-lui écrire des chiffres en colonne comme pour une addition. Ces chiffres, le sujet conscient les ignore donc; mais demandez-lui de vous dire un nombre quelconque, il vous répondra la *somme* des chiffres écrits. Qu'est-ce là, sinon un calcul inconscient? le sujet fait, sans s'en douter, une opération intellectuelle pas mal compliquée. Le sens commun aura beau se révolter, il ne fera jamais que ce qui est ne soit pas. Et nous ne parlons même pas des phénomènes post-hypnotiques, dont chacun, à lui seul, constitue une preuve irréfutable de l'existence d'une puissance de pensée et de volonté inconscientes.

Du reste il n'est pas besoin d'aller si loin; on peut constater tous les jours et chez tout homme des raisonnements inconscients. Les commerçants sont nombreux qui, en faisant leurs additions parfaitement justes, rêvent à toute autre chose qu'à leurs chiffres. Toute personne qui écrit sans faire de fautes d'orthographe, applique sans cesse des règles de grammaire dont elle n'a, au moment d'écrire, aucune conscience; vous l'embarrasseriez souvent fort en lui demandant de les formuler. Et chez les enfants déjà, il ne manque pas d'exemples. Vous faites faire une règle de trois : « Un marchand achète pour 35 francs de drap, il en obtient 175 mètres; combien en obtiendra-t-il pour 55 francs? » L'enfant ne comprend pas et pour lui aider vous proposez un problème pareil sous une forme plus simple : « Vous recevez trois pommes pour 2 sous, combien en recevrez-vous pour 4? » Il répond immédiatement 6. — Comment avez-vous fait? demandez-vous ensuite; — presque jamais l'enfant ne sait vous répondre. Nous avons fait nous-même cette expérience cent fois. L'enfant a résolu le problème, il ne sait pas comment. — Nous appelons cela un raisonnement inconscient. Un maître élevé dans la philosophie courante du sens commun se fâchera, menacera l'enfant, le punira, parce qu'il ne peut pas faire la même opération sur des nombres plus grands. C'est pourtant injuste, car si le calcul a bien réellement été fait, l'enfant ne sait cependant pas les opérations auxquelles il a eu recours; comment exiger de lui qu'il les répète sur d'autres chiffres[1]?

Nous passons à une catégorie d'exemples où nous verrons le sens

1. Une observation du même caractère a été faite par M. Morgan, *Introduction to Comparative Psychology*, London et New-York, 1896, p. 229; il résout le problème par l'intervention d'une conscience marginale. — Sauf la question des mots, le point de vue de M. Morgan est le même que le nôtre.

commun manifester plus apparemment encore sa complète insuffisance; il ne nie plus seulement la vérité, il la déclare absurde. Personne aujourd'hui n'en est à ignorer que la terre n'est pas le centre de l'univers, ni même du système solaire, et que la terre est ronde et habitée à peu près sur tous ses côtés [1]. Mais ces thèses vont à l'encontre du sens commun le plus élémentaire. Si l'on expose clairement au premier enfant venu la conséquence de sa croyance, c'est-à-dire qu'aux antipodes les hommes sont situés de telle façon que relativement à nous ils ont la tête en bas et les pieds en haut, l'enfant vous rit au nez. Vous avez beau démontrer qu'en bas c'est le centre de la terre et qu'il faut partir de là pour monter dans toutes les directions, la position relative du corps reste, et le sens commun continue à s'insurger contre la vérité. Et qu'on ne nous accuse pas de prendre le sens commun chez l'enfant; le sens commun est indistinctement le même partout, sans cela il n'est plus le sens commun. Du reste nous n'aurions pas de peine à le prouver même dans le cas élémentaire qui nous occupe : « Est-ce possible — s'écrie Lactance, un Père particulièrement hostile aux philosophes — que des hommes puissent être assez absurdes pour croire que les moissons et les arbres pendent dans le vide de l'autre côté de la terre, et que les hommes ont leurs pieds situés au-dessus de leurs têtes? — Si vous leur demandez comment ils soutiennent ces monstruosités, comment les objets ne tombent pas loin de la terre de ce côté-là, ils vous répondent que les choses sont telles de nature, que les corps pesants tendent vers le centre [de la terre] comme les rayons d'une roue, tandis que les corps légers comme les nuages, la fumée, le feu tendent du centre vers les cieux de tous côtés. Maintenant je ne sais vraiment que dire de gens qui, une fois qu'ils se sont fourvoyés, persévèrent avec opiniâtreté dans leur *folie*, et défendent une opinion absurde par une autre. » Il peut donc arriver que le plus sérieux sens commun déclare *folie* ce qui est vérité incontestable. On ne saura rien alléguer d'autre quelques siècles plus tard à la *folie* des Colomb, des Vasco de Gama et des Magellan.

Qu'on nous permette aussi cette courte parenthèse. Ceux qui sont si curieux d'en appeler au sens commun contre leurs adversaires, s'en dispensent sans trop de peine quand il s'agit d'établir leurs thèses à eux. Ainsi saint Augustin qui professe pour les partisans de la sphéricité de la terre la même pitié méprisante que

1. Les faits qui militent contre la théorie de Laplace n'entrent pas en ligne de compte ici, car ils n'atteignent pas la sphéricité du globe terrestre. Voir quelques mots sur ces objections dans : *Certitude logique*, G. Milhaud, 2e édit., Paris, 1898, p. 104-106.

Lactance, ajoute comme arguments positifs de la platitude du monde, entre autres les deux suivants : « Il est impossible qu'il y ait des habitants de l'autre côté de la terre puisqu'aucune race d'hommes parmi les descendants d'Adam n'y est mentionnée dans les Écritures », et d'ailleurs : « au jour du Jugement, les hommes de l'autre côté du globe ne pourraient pas voir le Seigneur descendant à travers les airs. »

Le sens commun jusqu'ici n'a rien expliqué, on a contredit les faits. Nous allons examiner maintenant si le sens commun ne se contredit pas parfois lui-même. S'il en est ainsi, à moins d'admettre que la vérité elle-même est contradictoire ou qu'il y a plusieurs vérités indépendantes les unes des autres, nous serons autorisés à rejeter définitivement l'intrusion du sens commun dans l'édifice de nos connaissances.

Appliquons notre sens commun à la notion d'espace. L'espace considéré comme tout, comprend naturellement les parties de l'espace; en d'autres termes, ajoutez ensemble toutes les parties de l'espace et vous devez naturellement obtenir l'espace dans son entier. Supposez donc que vous estimiez les parties de l'espace à vous connues, et celles qui sont au delà, en mètres cubes, *l'*espace sera une somme très précise; énorme, si l'on veut, mais enfin une somme estimable en chiffres, de mètres cubes; il sera un tout fini. Nous ne prétendons pas que *nous* pourrons le mesurer, mais en soi il est concevable; car si vous ajoutez les unes aux autres des quantités finies, vous obtiendrez toujours une nouvelle quantité finie. Qu'on se transporte cependant aux confins de cet espace, somme totale des espaces finis, derrière lui que trouvera-t-on? De nouveau de l'espace. Essayez d'un second, d'un troisième contingent de mètres cubes, vous n'obtiendrez toujours qu'une limite entre deux espaces, mais non une limite de *l'*espace — et il ne nous est pas possible de penser qu'il en soit jamais autrement. C'est votre sens commun qui nous l'apprend, le même qui tout à l'heure vous disait qu'en additionnant les parties finies de l'espace vous deviez obtenir un tout de l'espace. Ainsi : l'espace est fini — donnée du sens commun; l'espace est infini — donnée du sens commun. La première thèse s'impose avec autant de force que la seconde, et la seconde avec autant de force que la première; le sens commun contredit le sens commun.

De là, de cette contradiction créée par les plus simples opérations de notre esprit entre le fini et l'infini, l'explication du fait si étonnant au premier abord qu'on n'ait pas encore réfuté certains soi-

disant sophismes proposés par les philosophes de l'antiquité. Ainsi le célèbre argument du lièvre et de la tortue chez Zénon. Avant d'avoir franchi la dernière moitié de l'espace qui le sépare de la tortue, le lièvre n'aura pas devancé sa rivale. Or l'espace étant divisible à l'infini, il n'y aura jamais de dernière moitié; toujours l'espace restant sera divisible encore en deux parties. Il est impossible de trouver un sens plus commun que celui qui a dicté la fameuse théorie de Zénon, et il n'y a que les gens qui pensent que le sens commun est le « Sésame, ouvre-toi » de tout problème qui s'étonnent que d'Aristote à Hegel — après lequel on n'a plus guère essayé sérieusement, à moins qu'on admette comme solution celle proposée par M. Renouvier qui déclare seulement incompréhensible ce que Kant a déclaré contradictoire — personne n'ait réussi à réfuter Zénon.

Nous objectera-t-on de rester dans des sphères de la pensée trop éloignées de la réalité? Choisissons donc un exemple plus concret, car jusque dans les phénomènes les plus ordinaires, le sens commun peut être pris en flagrant délit de contradiction : Tout phénomène a une cause, c'est la loi des lois. La cause précède l'effet, telle est la donnée du sens commun. Or comment saurons-nous ce qui est cause et ce qui est effet? Évidemment, répond encore le sens commun, il suffit de voir celui des phénomènes qui se produit le premier, c'est la cause; l'autre, celui qui se produit après, c'est l'effet. Je frotte une allumette sur une boîte préparée pour cela : elle s'allume; je mets mon doigt sur le feu, j'éprouve de la douleur : de là je conclus bien naturellement que la cause de ma douleur est le feu, la cause du feu l'embrasement de l'allumette, la cause de l'embrasement la préparation chimique, etc., et non le contraire, que ma douleur est la cause du feu, le feu la cause du frottement de l'allumette sur la boîte, etc. Il paraît qu'il en est ainsi au sens commun; mais prenons un autre exemple. Je suis paralytique; je demeure assez près d'une place d'exercice pour voir et entendre de ma fenêtre les soldats manœuvrer; la distance est cependant suffisamment grande pour que je voie toujours d'abord les soldats manœuvrer et que j'entende, seulement après, le commandement de l'officier; je conclurai donc : c'est la manœuvre qui est la cause, et la voix de l'officier qui est l'effet. Faites-vous transporter, dit alors le sens commun, près des soldats et tout rentrera dans l'ordre. — Au contraire, il en résultera un désordre complet dans ma tête. Dois-je croire à la manière dont les choses se passent quand je suis à ma fenêtre ou quand je suis sur la place même d'exercice? — A la seconde, parce que la propagation de la lumière est plus rapide

que la propagation du son. — Mais d'où le sait-on encore? par expérience, sans doute; mais n'est-ce pas par l'expérience que je sais que le mouvement des soldats précède la voix du chef; pourquoi une expérience serait-elle plus vraie que l'autre? — Parce que votre expérience est une exception et toutes les autres dans le domaine physique l'infirment : rentrez chez vous et vous voyez les gestes de la servante suivre les ordres de la maîtresse de maison; vous-même, si l'on vous demande un service, vous considérez votre action comme l'effet et non la cause de la demande qui vous a été adressée. — Soit encore, mais n'arrive-t-il jamais que l'on parle après avoir vu quelque chose, comme pour constater un fait; une personne aperçoit un cheval qui passe et dit « un cheval »; je puis donc appliquer cela à l'officier sans aller contre la vraisemblance et j'interprète ainsi les choses, je vois les soldats manœuvrer et l'officier constate et dit : « marche », « halte », « droite », « gauche ». Mais il suffit; quand on m'aura bien démontré que j'ai tort de croire si naïvement à ce qui n'est qu'une illusion de mes sens, que m'aura-t-on prouvé après tout, sinon précisément que le sens commun à lui seul est absolument insuffisant à juger sainement et d'une façon certaine les phénomènes? *Quod erat demonstrandum!*

II

Si l'on se décide maintenant à reconnaître qu'il y a des imperfections dans les jugements du sens commun, on dira encore, qu'après tout, ces petites contradictions n'ont guère d'importance. Dans des cas tels que celui de notre dernier exemple, nous le concédons. D'autre part, il est toujours fâcheux de s'obstiner à donner sa confiance à un guide si peu sûr, surtout quand on prétend sonder les grands problèmes humains en son nom. Ensuite est-on bien sûr que ces conséquences d'erreurs dictées par le sens commun ne sont jamais dangereuses? Ce serait bien étrange qu'il se bornât à se tromper dans des questions d'importance secondaire. Si l'on continue l'examen que nous avons commencé, on constatera qu'en effet la voix du sens commun peut dans certains cas être singulièrement troublante quand l'homme s'en remet à elle. On accuse parfois les philosophes de jeter dans le monde des théories bouleversantes. Admettons le fait; il n'en est pas moins vrai qu'en nous appuyant sur le sens commun on arrivera à des conclusions qui peuvent rendre des points aux plus dangereuses théories qui aient jamais été énoncées par les spéculateurs les plus audacieux. C'est certaine-

ment le sens commun qui pose le problème de la liberté morale, qui affirme cette dernière d'abord et qui la nie ensuite avec une force irrésistible. Or on a à satiété montré que la question n'est point indifférente. Même les philosophes les plus convaincus de la vérité du déterminisme ont (avec bien peu d'exceptions) fait ici une concession au sens commun en faisant rentrer la liberté dans leur système par une porte dissimulée, et en la masquant plus ou moins habilement sous une apparence déterministe. Que devient en effet la morale? où vont les notions de responsabilité? qu'est-ce que le péché? Je commets une faute, je vole, pourquoi? — Par envie, répond le sens commun. — D'où me venait cette envie? — De mon caractère. — Qui me vient d'où? — De Dieu, répond aussitôt le sens commun; ou plutôt je ne puis rendre Dieu responsable de mon acte mauvais; mon caractère me vient par l'hérédité de mes parents? — Mais à mes parents d'où vient-il? reprend le sens commun. — De leurs parents à eux... et ainsi jusqu'au premier homme. — Qui a créé le premier homme? — Dieu, dit le sens commun; ou bien, pourquoi Adam a-t-il péché? n'était-il pas libre de ne pas le faire? — Mais c'est justement la question. Dieu ne voulait pas qu'il pèche; dans ce cas n'eût-il pas dépendu de Dieu de le créer assez fort pour résister à la tentation?... Que les partisans du sens commun se désespèrent, mais surtout n'oublient pas d'en rendre responsable ce sens commun qu'ils reprochent tant aux philosophes de ne pas respecter assez.

Nous venons de parler de Dieu. Les théologiens ne sont pas rarement ceux qui invoquent de nos jours avec le plus de conviction le sens commun; nous choisirons donc un second exemple dans le domaine de la religion. Par le sens commun, Dieu est l'être qui possède les plus hautes perfections, il est dans le langage du XIXe siècle l'Être bon par excellence; il est amour, en un mot, ce qui signifie, il est bon de nature, il ne peut pas ne pas être bon, et s'il ne l'était pas nous ne l'adorerions pas. — Mais, dit le sens commun, se répondant à lui-même, si Dieu ne peut être que bon, s'il l'est de nature, quel mérite y a-t-il à cela? ou plutôt est-ce encore être bon? La brebis est douce de nature aussi; admirons-nous chez elle cette douceur comme une qualité à laquelle elle a grand mérite? ou inversement trouvons-nous le tigre bien coupable quand nous le voyons cruel? — Au contraire; s'il n'était pas cruel il ne serait pas un tigre. — Alors que devient la bonté divine à son tour? Chacun à ce compte, c'est-à-dire s'il ne pouvait rien faire qui fût mal, serait le meilleur qui se puisse imaginer. Et dès lors aussi, si parfois, nous hommes, nous faisons le bien qui nous coûte beaucoup, nous faisons plus que

Dieu, mieux que Dieu, nous sommes meilleurs que lui... Qui n'a jamais pensé à cela? c'est si simple! Vous vous défendez à vous-même de penser à ce que vous considérez comme un blasphème. Mais le pourrez-vous longtemps?... Et si, malgré vous, ces pensées surgissent de nouveau en votre esprit, est-ce le sens commun qui les bannira à jamais? Mais non, puisque, ici encore, c'est le sens commun lui-même qui les a amenées et formulées.

Étaient-ils vraiment beaucoup inférieurs à nos plats rationalistes modernes, se demande-t-on, les premiers Pères de l'Église quand ils affirmaient résolument leur *credo etsi absurdum*, accentué par Tertullien en *Credo quia absurdum*. — *Mortuus est Dei Filius, credibile est quia ineptum est; et sepultus resurrexit, certum est quia impossibile est...*?

III

Nous espérons, après ce qui précède, oser, sans crainte de nous avancer trop, déclarer que le sens commun est incapable de résoudre les questions qui se posent en face de la réalité. Et même si nous nous en rapportons à nos exemples, surtout aux derniers énoncés, nous conclurons que le sens commun, loin de les résoudre, pose au contraire des problèmes, et cela de la façon la plus précise et la plus inéluctable. S'obstiner à en rester au sens commun, c'est se condamner *a priori* à demeurer éternellement *devant* les problèmes sans jamais en devenir les maîtres. Ce n'est pas le sens commun qui a découvert dans le domaine de la philosophie naturelle que l'air, l'eau, la terre et le feu ne sont point des éléments, mais des corps composés; ce n'est pas le sens commun qui a découvert que le soleil ne tournait pas autour de la terre, mais que c'était le contraire; et ce n'est pas le sens commun qui rendra jamais compte de l'existence de la pensée inconsciente; ce n'est pas le sens commun, enfin, qui résoudra jamais la question si controversée de la liberté morale et tant d'autres de même importance. Dans tous ces domaines, au contraire, il reste stupide, et ni Darwin, ni Lombroso, ni même Nietzsche ne seront jamais réfutés, si on n'a à leur imposer que l'éternel sens commun. Et il est assez étrange vraiment qu'on ait seulement conçu l'idée d'en appeler à lui, c'est-à-dire au jugement spontané et sans aucune espèce de connaissance et d'expérience dans ces domaines, des premiers hommes venus. Qu'est-ce à dire, sinon que la raison ...u'elle se rencontre chez l'enfant ou chez l'ignorant serait natu-...ent autorisée à porter un jugement sur les résultats des ...hes de toutes les intelligences d'élite qu'a produites l'huma-... en effet qu'est-ce donc que le sens commun? C'est l'enfant

qui frappe le meuble auquel il s'est heurté; c'est le sauvage qui adore le fleuve qui féconde ses champs, ou le soleil qui mûrit ses moissons; c'est le grand roi oriental qui fait charger de chaînes et fouetter l'océan qui a l'audace de ne pas se plier à ses caprices de monarque absolu.

Et si vous voyez le sens commun à l'œuvre dans le domaine de la science, il ne se montre pas moins superficiel. C'est Anaximène qui proclame l'air principe de la vie, parce que si l'on met la main sur la bouche d'un homme pour l'empêcher de respirer, la vie s'en va; c'est Héraclite qui prétend à son tour que le feu est le principe de toutes choses, l'état sec étant préférable à l'état humide, comme il ressort du fait qu'un homme pris de vin perd la raison. C'est Chrysippe, le stoïcien, qui nie que le cerveau soit le siège de l'âme; ce doit être la poitrine, car la voix qui exprime à l'extérieur la pensée, sort de la poitrine et non de la tête; c'est Épicure, qui veut que les astres soient exactement de la grandeur que nous les voyons, sous prétexte que si la distance diminuait la grandeur, elle diminuerait aussi l'intensité de la lumière; c'est l'immortel et grave Lucrèce, qui pour rendre compte de l'effroi causé au lion par le cri du coq, pense que du corps du coq émanent des atomes, lesquels, s'introduisant dans l'œil du lion, lui causent une si vive douleur que son courage ne peut y résister; c'est Sextus Empiricus qui range les rats parmi les animaux naissant par génération spontanée, parce qu'ils sortent de terre; de même les grenouilles naîtraient de la boue, et les vers du fumier...; enfin les abeilles naissent, selon le même mode, des charognes de lions, et les guêpes des charognes de chevaux; c'est Pline qui tenait pour certain que le diamant et l'or étant des substances d'égale valeur, devaient se trouver dans les mêmes régions de la terre; c'est peut-être Origène qui vénère l'obscurité de la Bible, les apôtres l'ayant ainsi voulu, « afin que les hommes studieux et amis de la sagesse qui viendraient après eux eussent à s'exercer et produire les traits de leur esprit »; c'est un Galilée même qui affirme que si l'eau monte dans la pompe c'est que la nature a horreur du vide; c'est, pour nous rapprocher des temps plus modernes, le pasteur wolfien Sack de Berlin, qui pense que si les cerises ne croissent pas en hiver, c'est qu'elles nous paraîtraient moins bonnes dans la saison froide; et que si les raisins ne mûrissent pas avant l'automne, c'est que le jeune vin se gâterait pendant les chaleurs de l'été; c'est jusqu'à Hegel qui, après avoir institué son système quaternaire des planètes, déclare la terre la plus parfaite du groupe auquel elle appartient, parce que seule, elle est accompagnée d'un satellite, etc., etc.

Enfin on s'est essayé même, comme nous le rappelions déjà au début, à édifier positivement des systèmes de philosophie sur le sens commun. Reid et ses disciples et successeurs ont pitoyablement échoué. On devait franchement s'y attendre. Si le sens commun suffisait à résoudre tous les problèmes, mais il n'y aurait jamais eu de philosophie; il n'y en aurait pas eu besoin; des problèmes mettant la raison aux prises avec la raison n'auraient même jamais pu se présenter. Le seul fait de la possibilité d'une philosophie condamnait d'emblée la folle entreprise de Reid. Aussi la philosophie du « common sense » s'est-elle bientôt transformée, très logiquement, en éclectisme. C'est Cousin en France qui a doté son pays de cette chose bâtarde qui n'a de philosophie que le nom, et dont les échos se répercutent encore dans des livres éloquents peut-être (dits aujourd'hui spiritualistes), mais où il n'y a pas l'ombre de l'esprit critique qui est le père de la philosophie. En effet l'éclectisme est la philosophie de l'opportunisme, c'est-à-dire une philosophie pour laquelle il n'y a qu'une vérité d'occasion. La liberté morale vous paraît nécessaire pour rendre compte des phénomènes de la conscience morale, la voix du devoir et le sentiment de responsabilité — c'est bien, vous affirmez la liberté morale. Mais on n'a que faire de cette liberté s'il s'agit, par exemple, de corriger un malfaiteur; car en effet, si ce dernier devait au sens strict du mot conserver sa liberté de choix vis-à-vis de tous les différents motifs d'action qui se présentent à son esprit, les motifs que vous alléguez pour bien faire ne sauraient, sans aller contre l'hypothèse, influer jamais avec plus de force qu'aucun autre; et, dès lors, votre œuvre est vaine; vous pouvez encore punir un individu pour un fait passé, mais jamais rien faire pour prévenir que l'individu, livré de nouveau à lui-même, ne retombe dans sa faute — c'est bien encore, on discutera les questions relatives aux traitements des malfaiteurs (et en général toute question d'éducation) en partant de la thèse du déterminisme moral. La notion du fini est indispensable en science pour concevoir sous forme de lois les phénomènes physiques; sans cette notion de fini toute philosophie naturelle est impossible — le monde sera donc conçu sous la notion du fini. D'autre part, en métaphysique, l'infini est la première condition pour parler d'absolu — vous déclarez aussitôt l'univers infini. Devoir accepter forcément des données contradictoires, tel sera le sort, on n'en peut douter, de toute philosophie qui sollicite le secours du sens commun pour lever les difficultés suscitées par les différentes données de la raison brute. Le sens commun se dirige d'après les facteurs qui sont immédiatement à sa portée, et il examine chaque problème pour soi, et comme s'il était indé-

pendant de tous les phénomènes auxquels il n'est pas relié directement.

Le sens commun est ainsi un certain sens pratique qui réussit dans chaque occurrence particulière à circonscrire son examen pour trouver une solution appropriée au cas spécial. A ce titre il peut être évidemment très utile, mais il n'en engendre pas moins une philosophie ou une science du provisoire. Or une science parfaite, ou une science au sens propre du mot, est justement celle de *tous* les phénomènes, conjointement et simultanément; elle ne peut pas être restreinte à certains phénomènes indépendamment des autres, sans être infidèle à sa mission. Voltaire qui a toutes sortes de bonnes raisons pour parler avec respect du sens commun, n'en est pas moins forcé de reconnaître qu'il n'a pas une valeur intrinsèque bien profonde. « Sens commun », dit-il dans son Dictionnaire philosophique, « ne signifie que le bon sens, raison grossière, raison commencée, première notion des choses ordinaires, état mitoyen entre la stupidité et l'esprit. *Cet homme n'a pas le sens commun* est une grosse injure. *Cet homme a le sens commun* est une injure aussi. Cela veut dire qu'il n'est pas tout à fait stupide et qu'il manque de ce qu'on appelle esprit. »

Il ne faudrait jamais oublier : 1° que la vérité est *une*; 2° que du reste les solutions dans les questions concrètes ont toujours leur source dans les solutions de problèmes plus généraux. C'est une profonde erreur, au fond, des partisans du sens commun que de prétendre qu'ils n'en appellent qu'au sens commun; ils font réellement appel à une science superficielle et confuse, qui est en eux et à laquelle ils s'en remettent inconsciemment, que cette science leur vienne de leur éducation, du milieu, par hérédité, ou autrement, peu importe. Jouffroy, qui ne nous semble pas avoir contribué beaucoup à éclairer la question, a cependant dans son article sur ce sujet, donné cette définition très exacte : « Le sens commun n'est autre chose qu'une collection de solutions des questions qui agitent les philosophes : c'est donc une autre philosophie antérieure à la philosophie proprement dite, puisqu'elle se trouve spontanément au fond de toutes les consciences indépendamment de toute recherche scientifique » (*Mélanges*, 1838, p. 145). Le sens commun se prononce donc lui-même d'après cette philosophie ou cette science antérieure; dès lors s'il veut vraiment avoir de la valeur, il faut que ces principes fondamentaux qu'il n'établit pas, mais qu'il suppose, soient eux-mêmes à l'abri de toute critique. Si l'on nous demande, par exemple, de prononcer entre deux types d'hommes, lequel agit selon la vérité, celui qui se réjouit à la naissance d'un enfant ou celui qui se lamente

dans les mêmes circonstances, c'est sans doute selon le sens commun que vous déciderez; mais le sens commun lui-même décidera selon la réponse à un problème antérieur, le problème de ce que vaut la vie et que, par devers vous, vous considérerez comme résolu; et c'est parce que vous pouvez considérer le premier comme résolu que vous pouvez répondre au second selon ce que vous nommez votre sens commun; le problème premier étant résolu de façon diamétralement opposée, le sens commun produira également des opinions diamétralement opposées. Autant donc Jouffroy a raison dans sa définition, autant il a tort quand, conformément du reste à l'école à laquelle il appartenait, il prétend que le sens commun est toujours dans le vrai. Pour qu'il pût en être ainsi, il faudrait que deux opinions contraires pussent être vraies à la fois.

3° Enfin il ne faut pas oublier non plus, quand on veut en appeler au sens commun, que si l'on peut séparer les problèmes dans la théorie, il en est autrement dans la réalité; dès lors, aussi longtemps que vous vous laissez guider dans chaque cas particulier par le sens commun, les conflits sont inévitables. Vous pouvez sans doute, dans un chapitre de morale, développer l'idée du devoir qui demande le sacrifice de votre bonheur, et dans un autre, que l'homme recherche toujours son bonheur et qu'il ne le trouve que dans l'accomplissement du devoir, vous pouvez, disons-nous, résoudre dans la théorie de ces deux façons diamétralement opposées, les relations du devoir et du bonheur. Il suffit d'oublier dans un chapitre ce que vous avez dit dans l'autre. Mais dans la pratique, vous ne pouvez pas appliquer à la fois les deux principes. C'est toujours ou bien que le devoir est le renoncement au bonheur, ou bien que le devoir est le moyen du bonheur. Vous avez beau dire qu'il y a bonheur réel et bonheur imaginaire; vous êtes forcé de reconnaître qu'un seul est le vrai, et c'est de celui-là qu'il vous faut parler. De même que si vous distinguiez entre bonheur temporel et bonheur éternel, un seul est le bonheur au sens positif du mot et vous vous contrediriez vous-même, si, rangeant à la fois sous le même terme deux idées différentes, vous adoptiez tantôt un sens, tantôt l'autre, selon la convenance de votre discussion. En histoire naturelle de même : supposez que vous acceptiez une différence qualitative entre le règne animal et le règne végétal, vous pouvez très bien en théorie ranger les protistes dans un cours de botanique, et un autre professeur, sans inconvénient également, peut les présenter dans un cours de zoologie; les protistes ont les caractères de l'un et de l'autre règne. Mais s'il y a une différence réelle entre les deux règnes, c'est-à-dire si un végétal n'est pas un animal, et vice versa un animal n'est pas un végétal,

le même individu ne peut être à la fois l'un et l'autre. Nous avons dans l'histoire des sciences un exemple fameux de ce procédé dans le système astronomique de Tycho de Brahé, essayant de réunir dans un même cadre la conception ptolémaïque et la conceptton copernicienne des mouvements relatifs de la terre et du soleil.

IV

Mais il est temps d'en venir à une remarque que, sans doute depuis longtemps, le lecteur a faite à part lui. Accepté que le sens commun ne résout rien, qu'il fait au contraire surgir sans cesse de nouveaux problèmes et nous entraîne, si nous l'écoutons, aux plus inextricables contradictions, qu'en est-il donc de la philosophie? — car c'est elle sans doute qu'il s'agit de mettre à la place du *caput mortuum*. Après tout, qu'est-ce que le sens commun, sinon tout simplement la raison, et à quoi veut-on faire appel dans la recherche de la vérité sinon à la raison? Et dès lors si le sens commun — ou la raison, puisque c'est tout un — échoue impitoyablement, la philosophie n'est-elle pas condamnée juste au même sort si elle se met à l'œuvre à son tour?

Il est vrai que la raison et le sens commun ne sont pas bien différents l'un de l'autre, que même si on réserve le nom de raison pour les hommes de science et celle de sens commun pour l'argumentation des masses, le sens commun, dans beaucoup de matières plus exempt de préjugés que la pensée du savant le plus consciencieux, raisonne souvent plus juste que la raison. Il sera donc vrai enfin — comment nous soustraire à cette conséquence? — que la philosophie fera banqueroute avec le sens commun : *si toutefois* ce qu'on demande d'elle c'est la réponse aux problèmes dont elle-même ou le sens commun nous ont révélé d'une façon si impérieuse l'existence. Mais aussi peut-être bien n'est-ce point la prétention de la philosophie ou du moins ce ne doit et ne peut pas l'être. On ne recherche quelque chose que quand on ne l'a pas soi-même; dans ce dernier cas, c'est-à-dire si on le possède déjà, il n'est besoin d'aucune recherche. Et nous touchons ainsi immédiatement du doigt l'erreur de la méthode préconisée par les philosophes du sens commun. Pour eux ce dernier doit jouer le rôle à la fois de celui qui pose les questions et de celui qui y répond. Or il est illogique — le sens commun lui-même en conviendra, nous l'espérons — que le même qui ne sait pas, prétende répondre, c'est-à-dire savoir.

La philosophie doit prendre garde de ne pas tomber dans ce piège que lui tend la raison au nom de laquelle elle agit. *Philosophia*

non ipsa sapientia — a dit Lactance, qui, en croyant lancer à la philosophie un trait mortel, n'a fait qu'exprimer un fait dont nous sommes loin de nous trouver mal — *sed quaerit sapientiam.* Et encore un coup si la philosophie cherche la vérité, c'est assez dire qu'elle-même ne prétend l'offrir à personne.

Mais à qui la demandera-t-elle? — A la science; ou plutôt aux différentes sciences. Si le sens commun se trompe, avons-nous dit, c'est qu'il en appelle à la science partielle et imparfaite que les individus portent en eux; c'est cette science qu'il faut corriger et compléter. Et nous remarquons, pour plus de clarté, que dans cette science nous rangeons la psychologie, la morale, l'esthétique, même la théorie de la connaissance ou logique. C'est le reste d'une terminologie et d'une conception démodées qui nous fait considérer généralement ces quatre disciplines comme espèces dans le genre philosophie. Toute science a un objet précis, un domaine délimité de la vérité à scruter. Or tel est certes le cas de la psychologie, de la morale, de l'esthétique et de la logique. Si l'on veut nommer ces dernières des branches de la philosophie, la mécanique, la botanique, la physiologie ont autant de droit à ce titre. Le sens que nous préconisons pour le mot philosophie, est celui qui a depuis longtemps prévalu en Angleterre : la philosophie n'a pas d'objet spécial, elle vise à la vérité dans son ensemble. Il ne convient pas, cependant, comme on l'a fait parfois, d'identifier la philosophie avec une science universelle dont les sciences ne seraient que les parties. On retomberait de la sorte dans l'erreur signalée pour la philosophie du sens commun, la philosophie chercherait ce qu'elle possède elle-même. Ainsi conçue d'ailleurs, elle serait destinée à n'exister que dans un avenir bien éloigné et même fort problématique, celui où la nature n'aurait plus pour nous de problème.

V

Le rôle de la philosophie, tel que nous le concevons, peut être déterminé brièvement de la façon suivante :

1° Elle crée la science, en ce sens qu'elle en montre la nécessité. En effet, en posant des problèmes — et nous avons vu qu'elle n'est guère embarrassée pour le faire — la raison réclame leur solution. Les deux origines de la philosophie et de la science se confondent au [illegible] temps; cela est naturel puisque la deuxième a [illegible] dre les problèmes posés par la première. De [illegible] e philosophe et l'homme de science n'étaient [illegible] Mais un moment devait venir où cette tâche

serait au-dessus de ses forces. En science, un problème résolu en amenait d'autres dont la difficulté et le nombre allaient sans cesse croissant. La science (qui devra se morceler à son tour) sollicite l'attention de l'homme tout entier, tandis que la tâche du philosophe s'étend et se complique de son côté.

2° La philosophie doit affecter une grande partie de ses forces à écarter tout ce qui est de nature à entraver les progrès de la science, soit en lui barrant sans motif le chemin, soit en contestant ses résultats positifs au nom de préjugés, soit en introduisant des éléments qui, loin d'expliquer, embarrassent au contraire sa marche vers le vrai. La philosophie doit encore, dans le même courant d'idées, écarter d'une façon très résolue un certain nombre de problèmes que nous pouvons d'emblée considérer comme insolubles pour les facultés de connaissances dont nous sommes doués. Quoique logiquement cette fonction soit une des premières à remplir, en fait la philosophie n'a eu conscience de cette partie de son activité qu'après toutes les autres. Cela s'explique du reste naturellement : les problèmes insolubles sont les plus grands, et se trouvent être aussi les premiers qui se posent à la raison de l'homme, les premiers, en conséquence, auxquels il s'attaque. Il les résout très grossièrement; puis il corrige ses solutions au fur et à mesure que la nécessité le lui impose, jusqu'au moment où il voit que les contradictions, loin de disparaître, s'accumulent toujours. Ce n'est qu'après des siècles d'essais qu'il renonce, et qu'enfin (avec Kant) il arrive à l'idée de démontrer qu'ils sont *a priori* insolubles, c'est-à-dire que la contradiction gît dans les lois de la pensée elle-même.

3° La philosophie examine les solutions que les hommes de science nous livrent en face des problèmes posés et les déclare satisfaisantes ou non. Fréquemment elles se trouvent en désaccord avec la réalité : au philosophe, alors, à le relever et déclarer non avenu cet essai de réponse. Il n'arrive pas moins souvent qu'une solution dans tel domaine soit en conflit avec une solution dans un autre domaine de la science; le savant étant pris à partie tout entier par l'étude spéciale qu'il poursuit, c'est ici encore au philosophe à intervenir et à signaler à l'un et à l'autre travailleur, l'objection devant laquelle il est placé en suite des découvertes de son émule. Enfin il en va de même quand, dans un même domaine, les résultats des recherches particulières sont inconciliables. — Le rôle de la philosophie, d'ailleurs, ne reste pas toujours purement négatif comme il pourrait le sembler d'après ce qui précède. Il arrive fréquemment que le philosophe soit à même de déterminer la cause du conflit, ou même à prévenir des discussions possibles entre savants. — Son but constant

est celui-ci : diriger le mouvement scientique, remettre sur le droit chemin la science qui tend à s'égarer.

4° Enfin, par sa position indépendante et sa tâche de recueillir toutes les réponses de la science, et les comparer d'abord avec la réalité, puis entre elles, la philosophie rencontre une autre tâche encore d'une valeur considérable, celle de rendre attentif à des rapprochements possibles entre deux domaines de connaissances humaines paraissant souvent étrangers l'un à l'autre, et dans lesquels en suite de la division du travail scientifique on s'était perdu de vue. Ainsi, c'est l'intervention de la philosophie qui a provoqué l'étroite liaison entre la science du barreau et les médecins aliénistes; c'est elle également qui a réalisé, et non sans peine, vu les préjugés qu'elle avait à vaincre, ce rapprochement si puissant et fécond aujourd'hui entre la physiologie et la psychologie.

En résumé, la philosophie vient en aide à la science dans son immense travail d'enfantement. Socrate pratiquait la maïeutique sur les individus; la philosophie, aujourd'hui devenue plus consciente d'elle-même et de la grandeur de la science, exerce vis-à-vis de cette dernière cet art délicat. De cette façon — et non comme la Σοφια de la gnose valentinienne qui se consume d'amour pour le βυθος ou abîme, et voyant sa passion sans réponse veut absolument enfanter toute seule et finit par mettre au monde un Εκτρωμα ou avorton informe, — de cette façon, la philosophie peut espérer arriver un jour à la solution des problèmes qui lui ont donné naissance à elle-même. En d'autres mots, tout notre examen se résume en ceci : la philosophie en appelle de la raison mal informée à la raison mieux informée.

Comte a écrit dans la première leçon de son *Cours de philosophie positive* une page que nous demandons à rappeler : « Qu'une nouvelle classe de savants — dit-il — préparés par une éducation convenable, sans se livrer à la culture spéciale d'aucune branche particulière de la philosophie naturelle, s'occupe uniquement, en considérant les diverses sciences positives dans leur état actuel, à déterminer exactement l'esprit de chacune d'elles, à découvrir leurs relations et leur enchaînement, à résumer, s'il est possible, tous leurs principes propres en un moindre nombre de principes communs, en se [illegible] sans cesse aux maximes fondamentales de la méthode [illegible] me temps, les autres savants, avant de se livrer [illegible] respectives, soient rendus aptes désormais, par [illegible] ant sur l'ensemble des connaissances positives, [illegible] ement des lumières répandues par ces savants [illegible] généralités, et réciproquement à rectifier leurs

résultats, état de choses dont les savants actuels se rapprochent visiblement de jour en jour... Une classe distincte, incessamment contrôlée par toutes les autres, ayant pour fonction propre et permanente de lier chaque nouvelle découverte particulière au système général, on n'aura plus à craindre qu'une trop grande attention donnée aux détails empêche jamais d'apercevoir l'ensemble... » (p. 27-28). Tout cela est parfaitement vrai, et Comte lui-même l'a magnifiquement illustré dans les six volumes suivants de son « Cours ». Il n'est pas juste que les savants eux-mêmes aient charge d'une tâche qui devient de jour en jour plus considérable; ils ont assez à faire dans leurs domaines propres. Seulement, c'est à tort que Comte parle d'une classe *nouvelle*. Il n'a trop vu dans ses prédécesseurs que des métaphysiciens obstinés, et les a trop jugés sans les étudier. Fichte, dans plusieurs de ses plus importants traités, Hegel et Schelling partout, pour prendre les plus incriminés, n'étaient que des philosophes dans le sens rêvé par Comte. Surtout Schelling est remarquable de ce point de vue. Il n'a jamais rien voulu que d'arriver à une grande synthèse de nos connaissances. Le même idéal est devant nous que devant les plus grands spéculateurs d'autrefois. Sans doute les questions de métaphysique sont plus résolument écartées aujourd'hui; pour longtemps on n'a plus vu de synthèse complète, de système fermé; mais c'est non pas qu'on ait renoncé à l'unité dans les connaissances, c'est seulement qu'on ne pense pas l'atteindre si facilement; c'est non par choix, mais par nécessité.

Rappelons maintenant qu'il y a beaucoup plus de chances d'impartialité dans les résultats, si l'on a cette classe spéciale de savants philosophes, puisque la tentation de donner plus de crédit et de poids à une classe de faits est de cette façon écartée. De plus, un philosophe neutre a plus de chance de gagner la confiance générale que des spécialistes; surtout de nos jours, où, il faut le reconnaître, la pensée vigoureuse et profonde se trouve plus souvent du côté des sciences naturelles, mais où des thèses subversives sont exprimées par ces spécialistes d'une façon qui est plutôt de nature à intimider ceux qui ne se meuvent pas ordinairement dans ces domaines. Les hommes de science eux-mêmes devraient saluer avec joie la réintégration de cette classe de travailleurs. On comprend sans doute leurs préjugés contre des philosophes qui pendant des siècles les ont tenus en échec. Mais y a-t-il quelque chose de moins scientifiqne que de repousser les spéculations des philosophes de l'avenir, sous prétexte que celles du passé (faites du reste dans des conditions bien différentes) ne sont pas à la hauteur de nos connaisseurs d'aujourd'hui?

ALBERT SCHINZ.

RECHERCHES EXPÉRIMENTALES

L'ACUITÉ STÉRÉOSCOPIQUE

La perception de différences de profondeur par le moyen de la différence qui peut exister entre les images des deux yeux est, comme on sait, d'une grande délicatesse. Helmholtz a fait à ce sujet quelques observations; il se servait de trois aiguilles disposées verticalement l'une à côté de l'autre; l'épaisseur de ces aiguilles était de $0^{mm},5$, la distance de l'une à l'autre de 12 millimètres, la distance des yeux de l'observateur aux aiguilles, de 340 millimètres, et la distance interoculaire de 68 millimètres. Il s'agissait, en déplaçant l'une des aiguilles, de l'amener à paraître exactement dans le plan des deux autres. Or, lorsque ce plan était perpendiculaire à la ligne visuelle, l'erreur n'a jamais atteint 1/4 de millimètre, et, lorsque l'une des aiguilles était à 1/2 millimètre en avant ou en arrière du plan des deux autres, il n'y avait pas de doute sur sa position relative par rapport à ce plan. Or, si on suppose l'aiguille médiane 1/2 millimètre en avant du plan des deux autres, la position de cette aiguille, projetée sur ce plan, différerait dans les deux images rétiniennes de 1/10 de millimètre, ce qui correspond à un angle de 60,5″. Helmholtz conclut de là que l'exactitude avec laquelle se fait la comparaison des images rétiniennes des deux yeux dans la vision stéréoscopique correspond à l'acuité monoculaire [1].

Il résulte d'une étude publiée récemment par Stratton [2] que l'acuité stéréoscopique (on peut appeler ainsi la fonction qui nous fait percevoir par le moyen des différences qui peuvent exister entre les images des deux yeux des différences de profondeur) est plus grande encore que ne l'a trouvée Helmholtz et qu'elle est plus délicate que l'acuité monoculaire. Stratton en effet a constaté, au moyen

[1] *Physiol. Optik*, 2ᵉ Aufl., 1896, p. 790. On trouvera les mêmes a trad. fr. de la première édition comparés aussi p. 870.
[2] *Mirror Pseudoscope and the Limit of Visible Depth* (*Psychol.* re 1898, p. 632-638).

d'un pseudoscope de son invention, que la parallaxe binoculaire peut exercer encore un effet appréciable dans la perception de la profondeur, lorsque les objets les plus rapprochés que l'on considère se trouvent à 580 mètres de l'observateur et que la différence entre les images des deux yeux (correspondant à la distance qui précède) est de 24" seulement.

J'ai répété l'expérience de Helmholtz et j'ai constaté que l'acuité stéréoscopique est plus délicate encore que ne l'a trouvée Stratton. Je me suis servi également de trois aiguilles verticales disposées l'une à côté de l'autre; l'épaisseur de chacune d'elles était de $0^{mm},7$; les deux aiguilles extrêmes étaient fixes; le plan de ces deux aiguilles était perpendiculaire à la direction moyenne du regard et se trouvait à deux mètres des yeux : la tête était immobilisée. L'aiguille médiane était portée par un support entraîné par la vis du chariot associé au cylindre enregistreur que fournit le constructeur Verdin; au même support était fixée une aiguille dont la pointe, en se déplaçant le long d'une règle fixe graduée en demi-millimètres, indiquait la position de l'aiguille médiane par rapport au plan des deux aiguilles extrêmes. La position de l'aiguille indicatrice par rapport aux divisions de la règle était vérifiée à la loupe. Je regardais les aiguilles à travers une fente horizontale de un centimètre de haut découpée dans du carton noir et placée à peu de distance des aiguilles; les extrémités des aiguilles m'étaient ainsi cachées; les aiguilles m'apparaissaient comme des lignes noires, sur le fond blanc formé par le verre dépoli d'une vitre éclairée par la lumière diffuse du jour. La distance entre mes deux yeux est de 66 millimètres; l'un et l'autre sont emmétropes et ont une acuité également normale.

Il s'agissait pour moi de dire dans chaque observation si l'aiguille médiane me paraissait plus loin, plus près, ou à la même profondeur que le plan des aiguilles extrêmes. J'ignorais la position réelle de cette aiguille, qui était réglée arbitrairement par une autre personne. L'aiguille restait immobile pendant l'observation. La méthode précédente me paraît préférable à celle qui consisterait à suivre des yeux le mouvement de l'aiguille médiane. Dans ce dernier cas, en effet, l'observation est toujours nécessairement prolongée, il peut donc se produire une certaine fatigue rétinienne et musculaire; en outre la perception se modifie d'une façon continue : or, la perception des changements continus est toujours moins délicate que celle des changements discontinus.

J'ai fait deux séries d'observations. La distance entre deux aiguilles voisines, mesurée du milieu d'une aiguille au milieu de l'autre, était dans l'une de 5' et dans l'autre de 1°. Pour chaque

position de l'aiguille médiane, j'ai fait 20 observations; ces observations avaient lieu avec mouvements des yeux. Dans le tableau ci-dessous, les chiffres des colonnes intitulées ***estimation*** indiquent le nombre de fois sur 20 où j'ai répondu ***plus près, plus loin, à la même distance***.

POSITION de l'aiguille médiane	DISTANCE ENTRE DEUX AIGUILLES VOISINES = 5′ (3mm) estimation			DISTANCE ENTRE DEUX AIGUILLES VOISINES = 1° (35mm) estimation		
—	plus près	plus loin	à la même distance	plus près	plus loin	à la même distance
3 mm. en avant..	•	•	•	20	0	0
2,5 —	•	•	•	20	0	0
2 —	19	0	1	19	0	1
1,5 —	17	0	3	17	0	2
1 —	13	1	6	17	0	3
0,5 —	9	0	11	11	0	9
0 —	1	3	16	2	0	18
0,5 mm. en arrière.	1	11	8	3	2	15
1 —	0	17	3	0	7	13
1,5 —	0	20	0	0	9	11
2 —	0	19	1	0	17	3
2,5 —	•	•	•	0	20	0
3 —	•	•	•	0	19	1

On peut admettre, d'après ces résultats, que j'ai perçu sûrement que l'aiguille mobile n'était pas dans le plan des deux autres lorsqu'elle se trouvait 1mm,5 en avant ou en arrière de ce plan; or la différence de position entre les images des deux yeux qui correspond à ce chiffre est de 5″ seulement.

La délicatesse de la perception est à peu près aussi grande quand la distance entre deux aiguilles voisines est de 1°. On remarque en effet qu'il y a 17 estimations correctes quand l'aiguille mobile est à 1 millimètre seulement en avant du plan des deux autres et 17 également quand elle est à 2 millimètres en arrière; la zone d'incertitude comprend donc encore 3 millimètres environ. On remarque en outre une légère tendance à reculer par rapport au plan des deux aiguilles extrêmes la position de l'aiguille médiane pour laquelle les trois aiguilles paraissent dans un même plan; le phénomène est bien connu.

D'après le chiffre de 5″ qui vient d'être cité, on voit que l'acuité stéréoscopique est très supérieure à l'acuité monoculaire telle qu'on la définit ordinairement. La fonction monoculaire à laquelle il conviendrait plutôt de la comparer, c'est celle qui nous fait reconnaître une différence entre deux grandeurs. On peut en effet percevoir entre deux fils par exemple une différence de grosseur sensiblement inférieure à la distance minima qui doit les séparer pour qu'ils puissent être distingués l'un de l'autre.

Ce qui, dans la vision binoculaire, correspondrait plutôt à l'acuité

monoculaire, c'est la faculté de reconnaître la présence de doubles images. J'ai fait à ce propos, avec le même dispositif à peu près qui vient d'être décrit, un certain nombre d'observations. Une aiguille fixe était placée horizontalement à 2 mètres de mes yeux et portait en son milieu un petit cercle de carton pour fixer le regard; une seconde aiguille de même épaisseur ($0^{mm},7$), placée verticalement, se mouvait au-delà de la première en formant une croix avec elle. Je déplaçais moi-même, par le moyen d'une ficelle passant sur la poulie du chariot, l'aiguille mobile, et j'observais tantôt pendant le déplacement même de l'aiguille, tantôt après l'avoir arrêtée. L'observation était très fatigante à cause de la difficulté de maintenir la fixation. J'ai constaté dans ces conditions que je pouvais distinguer, quoique avec peine et par instants seulement, les images doubles de l'épingle verticale quand elle était à 3 ou 4 centimètres plus loin que l'autre; j'ai, dans une observation, constaté sûrement le dédoublement pour une distance de 3 centimètres; pour une distance de 2 centimètres, je n'ai obtenu que des résultats douteux; il m'a semblé pourtant, à certains moments, percevoir confusément deux images. Si nous prenons pour base 3 centimètres, nous trouvons qu'alors la différence de position entre les deux images de l'aiguille verticale est de 100″. Ce chiffre s'accorde assez bien, surtout si l'on tient compte de la difficulté qu'il y a dans ces observations à maintenir la convergence fixe, avec ceux qui ont été trouvés pour l'acuité monoculaire et qui sont en général de 60″ à 90″ environ.

En admettant que le chiffre de 5″ représente la plus petite différence de position perceptible en profondeur, voici, pour un certain nombre de positions à partir d'une position infiniment éloignée, à quelle distance de l'observateur un point situé en avant du plan pris comme repère devrait être placé, dans les conditions exposées ci-dessus, pour qu'une différence de profondeur entre le plan et le point pût être constatée. Je suppose la distance des deux yeux égale à 64 millimètres.

Position du plan.	Position du point.	Différence.
∞ m.	2642 m.	• m.
2000	1138	862
1000	726	274
500	421	79
200	186	14
100	96,3	3,7
50	49,0	1,0
20	19,85	0,15
10	9,96	0,04
5	4,987	0,013
2	1,9985	0,0015
1	0,9996	0

On voit par ces chiffres que les différences de profondeur juste perceptibles croissent rapidement à mesure que le plan de repère s'éloigne; en fait elles croissent comme le carré de la distance qui est moyenne proportionnelle entre les distances considérées[1]. Toutefois, les calculs précédents ne valent que sous la réserve qu'on suppose toujours également nets les contours des objets perçus. Or, généralement, les contours sont de moins en moins nets à mesure que les objets sont plus éloignés. Il est donc probable que dans le cas d'objets naturels, une distance telle que 2642 mètres ne peut pas encore en général être distinguée par le moyen de la parallaxe binoculaire d'une distance infiniment grande; toutefois la distinction devrait être possible dans le cas de deux objets nets tels qu'un point lumineux situé sur le sol et une étoile. Une question connexe de la précédente serait celle de l'influence de l'éclairage sur l'acuité stéréoscopique; cette question pourrait être étudiée expérimentalement comme l'a été celle de l'influence de l'éclairage sur l'acuité monoculaire, et il est à présumer qu'on arriverait essentiellement aux mêmes résultats que dans l'étude de cette dernière.

B. BOURDON.

1. Helmholtz, *Physiol. Optik*, 2e Aufl., p. 815.

VARIÉTÉS

DEUX LETTRES INÉDITES DE PROUDHON

Un heureux hasard vient de mettre entre nos mains deux lettres tout à fait inédites et inconnues encore de P.-J. Proudhon, écrites l'une le 30 avril 1839, l'autre le 3 février 1840. Elles sont adressées à M. Viancin, poète franc-comtois, secrétaire, puis président de l'Académie de Besançon [1], un de ceux qui par leur influence morale et leurs services contribuèrent le plus à l'avenir du célèbre socialiste. Peut-être ne sera-t-il pas sans intérêt de reproduire ici les principaux fragments de ces lettres, car elles ont une valeur à la fois littéraire et historique. On y trouve déjà les brillantes qualités oratoires, le style nerveux et incisif, qui ont fait classer Proudhon parmi les grands écrivains de ce siècle. Il est remarquable en outre de voir une trace directe des enseignements de Jouffroy dans la tendance caractéristique de Proudhon à faire du problème social et économique un problème psychologique. Enfin déjà on y sent percer l'autoritarisme, le caractère opiniâtre, combatif et indépendant qui devait bientôt isoler le philosophe comtois des autres chefs d'école, en même temps que le conduire aux utopies et aux paradoxes les plus hardis.

Paris, 30 avril 1839.

... Je suis allé il y a quelques jours faire une seconde visite à M. Jouffroy ; j'en ai été encore plus content que de la première. M. Jouffroy est jusqu'ici le seul homme qui m'entende ou plutôt me devine et dont les conversations me soient aussi utiles qu'agréables. Celui-là, au moins, a l'instinct, ou pour parler plus magnifiquement, le génie philosophique. Il voit loin et large, parce qu'il regarde de haut ; il sait ce qui reste à faire, et ce qu'il voudrait qu'on fît est précisément ce que je voudrais essayer ; il vous montre les lacunes de la science, et

1. Les originaux de ces lettres appartiennent actuellement à un de nos collègues du lycée de Vesoul, M. Ch. Vernerey, petit-fils de M. Viancin.

c'est ce dont je craignais que personne ne convînt avec moi. Il ne fait pas grand cas de tout ce qui a été fait jusqu'ici en philosophie, parce que, selon lui, quoique la science soit aussi légitime que son objet est réel, elle n'a pas encore été attaquée convenablement. M. Jouffroy s'échauffe et s'enflamme en parlant, il est plus que raisonneur, il est poète; il gémit de ses fonctions politiques qui le tuent et lui perdront son véritable avenir; il ne voit rien de bon, de beau, de grand que dans l'étude de l'homme, non de l'homme organique, mais de l'homme raisonnable et moral. Je ne puis vous rapporter tous les objets que nous avons parcourus dans une demi-heure : il m'a engagé à poursuivre sérieusement les recherches psychologiques par tous les moyens imaginables; c'est là surtout qu'il reste d'immenses découvertes à faire, desquelles dépendra peut-être l'avenir du monde.

Je vous laisse à penser si une telle manière de voir pouvait être de mon goût, et si, déjà trop disposé à abonder dans son sens, j'ai senti une recrudescence d'opiniâtreté dans ma foi littéraire. Tant y a que me voilà confirmé dans le parti que j'avais pris dès le commencement de l'hiver, je veux dire de philosopher en mettant à contribution tout ce que je pourrai atteindre. Car, quoique je ne puisse encore dire moi-même où j'arriverai, je sais très sûrement néanmoins que je ne ferai que de la philosophie, et, Dieu aidant, que de la philosophie comme l'entend M. Jouffroy. Pour cela, j'ai plus besoin d'apprendre, de composer, de méditer, que d'écrire : la rhétorique à la Jean-Jacques et les effets de style n'ont plus rien à faire là où il s'agit d'une *science rigoureusement exacte*, puisqu'elle doit être fondée sur l'observation de faits particuliers, tout à fait en dehors des lois de l'organisme. Travaillons donc, et tâchons de fournir notre contingent, dût-il ne consister qu'en vingt pages d'impression, dussent ces vingt pages être achetées par vingt années de recherches...

Ici Proudhon, avec une verve véhémente et mordante, s'attaque à tous les faux écrivains de son époque.

Je maintiendrai toujours que lorsqu'on n'est pas prédestiné par la nature pour rendre universelles et populaires certaines vérités de morale, certains aperçus, découverts par l'observateur philosophe, il ne faut pas se mêler d'écrire... Je voudrais qu'il fût défendu sous des peines plus sévères que celles de la législation de septembre, de s'écarter de la rigueur sèche et froide du langage scientifique, à quiconque n'aurait pas reçu son brevet d'ÉCRIVAIN décerné par le suffrage et l'admiration universelle et sanctionné par un tribunal préposé *ad hoc*... Encore une fois, tous les hommes sont appelés à la science, c'est là leur plus noble fin; qu'ils s'essaient même dans leurs jeunes années à écrire quelque amplification, j'y consens, comme je permets à tout le monde de chanter aux vêpres : mais qu'on défende sous peine de la hart et du fouet de prendre la parole devant la société par voie

de la presse, à qui n'a pas reçu le don tout prophétique et accordé d'en haut de l'éloquence.

Le véritable écrivain, tel que je le conçois, envoyé par la Providence pour éclairer les hommes et leur faire aimer et pratiquer la vertu, l'orateur inspiré des dieux, n'a pas reçu sa noble mission pour sa gloire et la satisfaction de son égoïsme. C'est un exilé au milieu de ses semblables, toujours souffreteux et dolent lorsque chacun lui porte envie; c'est un prêtre tourmenté du souffle divin qu'il redoute et auquel il obéit presque malgré lui; c'est un ange de mort ou de miséricorde qui lutte longtemps contre sa vocation, qui passe sans cesse de l'extase au découragement, et des ravissements les plus sublimes aux plus profondes angoisses. Il n'a point eu de maître, il ne laissera pas de disciple; il n'a pas lui-même le secret de son génie. Quelquefois il ne sait pas s'exprimer avec grâce, ni articuler avec facilité : qu'importe? Le démon familier qui habite en lui saura bien délier sa langue et dérouler son cerveau. Il vient pour édifier ou pour détruire; c'est Attila ou c'est Charlemagne, rien ne résiste à sa parole. Apôtre du plus simple bon sens, dont il est comme une apparition, il n'invente rien, n'apporte rien de nouveau; il parle, et l'on se demande pourquoi on a eu besoin de lui pour apprendre ce qu'il enseigne, comment il se fait que des vérités triviales et abandonnées redeviennent dans sa bouche des vérités profondes et irrésistibles. Si vous le comparez aux animaux parlants qui rôdent, beuglent, et jacassent autour de lui, vous croyez assister à la première scène de la création, où l'homme, entouré de ses bons amis quadrupèdes, reptiles ou emplumés, n'en trouvait aucun de semblable à lui, quoique le diable eût essayé de faire le singe à son image. N'usurpons pas une mission qui n'est pas la nôtre; sachons assez de l'art d'écrire pour causer avec nos amis, défendre notre honneur ou notre opinion, exposer quelquefois une suite de propositions sur un sujet mis à notre portée. Cultivons notre âme, élevons notre pensée : mais gardons-nous de l'ambition dangereuse d'évangéliser les autres, quand nous ne voyons goutte dans nos propres affaires....

La fin de cette lettre a un caractère plus personnel. Proudhon y expose les luttes matérielles qu'il est obligé de soutenir pour vivre de son métier d'imprimeur; mais son enthousiaste énergie s'affirme plus que jamais. Il est aidé et soutenu dans son entreprise par ses compatriotes Nodier, Droz, Weiss.

Dix mois plus tard (3 février 1840), dans une autre lettre adressée au même M. Viancin, alors président de l'Académie de Besançon, le ton de Proudhon a quelque chose de plus amer; toujours aux prises avec les mêmes embarras d'argent, il n'abandonne pas ses projets et annonce son dessein de quitter Paris pour revenir à Besançon. A cette heure décisive de sa vie, il a nettement conscience de l'originalité et de la portée de son œuvre.

D'ici à cette époque, écrit-il, je me suis imposé une tâche à remplir pour laquelle j'ai le plus grand besoin de repos et de liberté d'esprit et de laquelle dépendra probablement tout l'avenir de ma vie. S'il m'arrivait malheur, je mourrais désespéré. Je n'attends, du reste, ni honneur, ni profit de mes travaux : la vérité déplaît à trop de gens; et comme il n'y a personne qui s'intéresse à mon succès, excepté vous et trois ou quatre que je pourrais nommer, je n'ai qu'à me résigner, mais je ne me tairai pas. Il ne sera pas dit qu'au XIXe siècle nul n'a compris et proclamé des idées qui seront la profession de foi de nos successeurs. Dans six mois l'Académie me connaîtra tout entier; je souhaite qu'elle ne recule pas devant le spectacle nouveau que je lui découvrirai. *La terre tourne*, monsieur, je le vois, je le dis et je le prouve : mais je ne crois pas qu'il y ait personne dans tout l'Institut qui veuille ou qui puisse entendre ma démonstration...

Six mois plus tard, en effet, devait paraître, on sait avec quel éclat, le fameux mémoire *Qu'est-ce que la propriété?* qui classa Proudhon parmi les chefs du socialisme contemporain.

CAMILLE HÉMON.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Prof. Dr Wilhelm Jerusalem. EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE. 1 vol. in-8° de VIII-189 pages. — Vienne et Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1899.

Le Dr Jerusalem, à qui l'on doit déjà un *Manuel de psychologie empirique* et une étude sur *La fonction du jugement*, nous expose dans ce nouvel ouvrage l'ensemble de ses vues sur la philosophie, telle que notre époque la réclame. Cette philosophie doit être *scientifique*; le temps est passé des constructions spéculatives, à la manière de Hegel. Elle doit reposer sur l'observation des faits; mais aussi elle doit maintenir à cette observation son caractère intégral, et ne pas altérer la réalité au moyen de simplifications arbitraires. L'expérience nous offre deux espèces irréductibles de phénomènes, les faits sensibles et les faits de conscience; il ne faut pas les ramener à une identité factice. La philosophie doit mettre son ambition à reprendre les thèses du sens commun, sans renoncer pour cela à la critique et à la profondeur. Voilà pour ce qui concerne la forme; à l'égard du fond, l'emploi des méthodes scientifiques la renouvellera. Elle se placera, pour résoudre les problèmes, au triple point du vue génétique, biologique et social. Par là, elle arrivera à réaliser cette synthèse des connaissances, qui est son but, et elle obtiendra cette vue d'ensemble sur le monde, à laquelle elle aspira toujours. Empirique, et conforme par suite aux besoins de notre temps, elle sera, suivant le mot de Fechner, une *philosophie d'en bas*; mais l'unité à laquelle elle vise, c'est à la conscience qu'elle en empruntera le type, et elle sera une *philosophie du dedans*. Elle s'élèvera, grâce à cette méthode, jusqu'à la conception d'un Dieu, centre universel, substance du devenir cosmique, auteur des lois immuables de la nature; et elle se conciliera par là avec les tendances religieuses.

Le livre du Dr Jerusalem comprend six sections, indépendamment des considérations finales que nous venons de résumer. — La première section a pour objet de *définir la philosophie*, de déterminer son origine psychologique et historique, ses rapports avec la religion et la science, les parties qu'elle comprend, enfin de mettre en lumière le rôle de l'histoire de la philosophie. On peut rapprocher les vues de l'auteur sur la nature de la philosophie de celles d'Auguste Comte et aussi de M. Fouillée; lui aussi, il insiste, comme ce dernier, sur la

place du sentiment et de l'art dans la synthèse totale. — La deuxième section a pour objet de déterminer le but et les méthodes de la *psychologie* et de la *logique*, les deux sciences *propédeutiques*. L'auteur insiste sur la nature spéciale des faits psychiques. Il montre toute l'importance de la méthode introspective; il explique nettement le rôle de la méthode expérimentale dans l'analyse des faits de conscience. Mais surtout il fait voir toutes les ressources de la méthode génétique, qui reconstruit la conscience, et de la méthode biologique, que lui-même a mise en œuvre dans son *Manuel de psychologie empirique* et que Spencer a si bien mise en lumière. Il établit combien l'étude de la psychologie est indispensable au philosophe, qui ne peut se dispenser de demander à cette science préliminaire quelles sont les origines de la connaissance. Il marque le caractère provisoire de la logique, qui transforme à son gré, et conformément à son but, l'acte réel du jugement. — La troisième section a pour objet la *critique* et la *théorie de la connaissance*, première tâche de la philosophie proprement dite. L'auteur, après un exposé impartial, rejette l'idéalisme critique, qu'il trouve incompatible avec le sentiment commun, et qui renferme, d'après lui, une contradiction insoluble, étant donnée l'existence indubitable des consciences étrangères à la nôtre; il se déclare pour un réalisme critique, qui admet une existence indépendante de notre esprit, sans pouvoir la définir. Par là, semble-t-il, il se rapproche bien plus du *réalisme transfiguré* de Spencer que de la doctrine de Kant. En ce qui regarde l'origine de la connaissance, il rejette tout ensemble le sensualisme et l'intellectualisme (avec son rejeton, le mysticisme); il considère l'expérience comme étant le produit de la sensation et de l'entendement tout ensemble. Mais il n'admet pas, avec Kant, l'origine *a priori* des catégories de l'entendement. La *fonction du jugement* procède, d'après lui, du sentiment primitif qui accompagne le déploiement de la volonté. Dans cet acte primordial, nous avons le type de la cause et de la substance; nous faisons rentrer tous les phénomènes dans cette forme, qui devient, en se développant, l'*aperception fondamentale* de Kant; toutes choses nous apparaissent sous le double aspect d'un centre de force et de phénomènes qui émanent de ce centre. Cette théorie a déjà été développée par le Dr Jerusalem dans un ouvrage précédent. — La quatrième section a pour objet la métaphysique, ou ontologie. L'auteur se prononce contre tout monisme, spiritualiste ou matérialiste; avec le sens commun, il se déclare dualiste. Le monisme, sous ses deux formes, méconnait la différence radicale entre les phénomènes extérieurs, qui tombent sous les sens et qui constituent des objets, et les phénomènes intérieurs, qui [illegible] tiel et consistent dans un pur *devenir*. Le [illegible] e et du corps disparait, étant donné que la [illegible] st fournie précisément par l'expérience du [illegible] et les mouvements de nos membres. Enfin [illegible] ui nous force à ramener toutes choses à

l'unité, nous amène à concevoir l'univers entier comme le produit d'une volonté suprême, qui est Dieu. — La cinquième section a pour objet l'*esthétique*, ou *philosophie du sentiment*. Ici encore, l'auteur emploie la méthode génétique et biologique, qui lui permet d'expliquer l'origine du beau et de l'art par le jeu et par le besoin d'amour, et de rattacher ainsi le sentiment esthétique aux racines mêmes de la vie. Par là se trouvent également conciliés le naturalisme et l'idéalisme. — La sixième section a pour objet l'éthique et la sociologie. L'auteur rejette ici, comme partout, les méthodes *a priori*. Il veut fonder la morale sur l'analyse psychologique des jugements portés sur autrui et des sentiments personnels, ainsi que sur l'évolution de ces jugements et de ces sentiments, dans leur rapport avec le double milieu biologique et social. La morale se trouve ainsi rattachée à l'instinct de conservation individuel et spécifique. Le caractère essentiel du facteur social est particulièrement mis en évidence; c'est sous l'influence de ce facteur que s'est formé peu à peu le sentiment de la dignité personnelle, et c'est uniquement à lui que nous devons l'idée de l'obligation et de la valeur morale. On voit, d'après cela, l'importance capitale de la sociologie, qui doit devenir le fondement même de la synthèse philosophique. (Ici encore le Dr Jerusalem se trouve d'accord avec Auguste Comte.)

Cete introduction à la philosophie est intéressante en ce qu'elle parait résumer très bien tout un ensemble de tendances actuelles. Peut-être les solutions de l'auteur sont-elles un peu hâtives et superficielles. Sa distinction entre les faits de conscience et les faits sensibles, sa réfutation de l'idéalisme, son dualisme ontologique, tout cela supporterait malaisément un examen rigoureux. Berkeley nous a enseigné depuis longtemps à nous défier des existences indéterminables. Et, d'ailleurs, la théorie de la connaissance qu'adopte le Dr Jerusalem ne devrait-elle pas le conduire à une sorte de psychisme universel, analogue à l'animisme des enfants et des primitifs? Cette théorie elle-même est-elle bien satisfaisante? Comment le sentiment primordial se transforme-t-il en jugement et en réflexion? L'auteur ne l'explique pas. Enfin, peut-il se flatter d'avoir triomphé du scepticisme, alors qu'il fait reposer la connaissance tout entière sur une analogie problématique, sur l'objectivation peut-être illusoire de la relation causale?

J. Segond.

II. — Psychologie.

Maurice de Fleury. L'Ame du criminel. 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. xvi-192 p. Paris, F. Alcan, 1898.

« Je veux tenter, dit M. de Fleury au début de son livre, de dire ici, avec la clarté et la simplicité qui me sont chères, l'essentiel de nos connaissances les plus récentes et les plus fermes sur la structure et

le fonctionnement du cerveau de l'homme, et tâcher d'entrevoir dans quelle mesure ces notions nouvelles — j'entends celles que nous pouvons considérer comme classées et désormais hors de conteste — sont susceptibles de modifier les idées reçues, les idées courantes sur le crime, le criminel et la législation pénale. »

L'ouvrage de M. Fleury répond très bien au but de l'auteur. La première partie en est consacrée à une étude sur le cerveau de l'homme et le libre arbitre. L'auteur y expose très nettement et d'après les récentes découvertes qui ont modifié la conception qu'on se faisait des cellules cérébrales et de leurs rapports, les notions d'anatomie et de physiologie qu'il juge indispensables à la psychologie. Il étudie ensuite l'activité volontaire et conclut contre le libre arbitre, dont la négation scientifique, dit-il, « bien loin de nous apparaître comme la notion subversive, comme le dissolvant social qu'on en a voulu faire, nous conduit à une morale un peu moins simple, un peu moins routinière et commode, un peu moins « croquemitaine » que la morale strictement orthodoxe, mais qui tout de même promet à l'humanité de demain une ère de férocité moindre, d'atténuation ou d'utilisation au bien public des pires paroxysmes. »

Dans la deuxième partie M. M. de Fleury examine les rapports du déterminisme et de la responsabilité. Plusieurs philosophes ont pensé que la croyance au déterminisme ne devait pas entraîner logiquement la négation de la responsabilité et ils ont dirigé leurs théories en ce sens; d'autres ont simplement recherché la protection de la société. M. M. de Fleury examine successivement les idées de M. Lombroso et de son école, de M. Tarde, la théorie que j'ai exposée dans cette *Revue*. Il n'en accepte aucune pleinement. Après avoir cité un passage de M. Anatole France où la raison pure est un peu malmenée au profit du cœur, l'auteur ajoute : « Si Lombroso et son école, si M. Paulhan, si M. Tarde se sont trompés, c'est sans doute pour avoir méconnu cette sagesse, et avoir prétendu résoudre les problèmes de la criminalité et de la responsabilité morale par le moyen de la seule logique. Ainsi en viennent-ils, les uns et les autres, à des conclusions que l'on ne peut mettre en pratique ». M. de Fleury nie résolument toute responsabilité. Pour lui « le criminel appartient à la pathologie nerveuse... il est le résultat d'une hérédité maladive et d'une éducation mauvaise ». Il veut donc orienter la répression et la préservation dans le sens de l'hygiène et de la thérapeutique sociales. La justice telle que nous la concevons encore n'est qu'une religion destinée à périr, mais forte encore et dont on ne peut songer à se passer. « L'homme qui s'est montré haineux pour la société excite à son tour notre haine, et nous paraît la mériter. Malade ou pas, libre ou déterminé, il nous est odieux et nous le détestons, surtout s'il a lésé quelqu'un de nos proches, ou touché à nos propres biens. Sachons comprendre combien lointaine est l'heure de la sérénité suprême qui conviendrait à la justice, l'heure où, le cœur détaché de l'égoïsme étroit et de la crainte, notre esprit ne

conservera pour les plus affreux assassins qu'une pitié douce et attristée ! »

La troisième partie du livre est consacrée aux conséquences pratiques; le premier chapitre traite de la répression du crime et le dernier de la prophylaxie du mal. Voici les conclusions de l'auteur.

Pour la prophylaxie du mal, il recommande : 1° la lutte contre l'hérédité, par la raréfaction des maladies infectieuses, et des intoxications (alcooliques, notamment) qui constituent dans l'immense majorité des cas la cause prédisposante, la tendance aux paroxysmes; 2° le développement de l'instruction, qui, en garnissant et en développant l'esprit, retarde l'impulsion; 3° l'éducation moralisatrice; 4° la thérapeutique et l'hygiène cérébrales. La création de dispensaires pour les enfants nerveux, où l'on tâchera de refaire leur vitalité, d'améliorer la nutrition de leur cerveau, leur « cohésion mentale »; enfin, 5° l'organisation d'une armée coloniale de mauvais sujets « permettant d'utiliser au bien commun les jeunes cerveaux paroxystiques que n'auront pas suffisamment améliorés les moyens énumérés ci-dessus ».

Pour la répression du crime, M. de Fleury demande : 1° la spécialisation du magistrat criminel et la réorganisation de la cour d'assises; 2° des expertises médico-légales et une investigation psychologique de l'inculpé plus fréquentes et plus instructives; 3° la création d'hôpitaux-prisons pour les criminels aliénés ou grands névropathes; 4° une large application de la loi Bérenger et du système de prisons modernes aux criminels par accident, avec un redoublement de sévérité pour les récidivistes et les criminels de tempérament; et enfin, 5° l'adoucissement des moyens et la multiplication du nombre des exécutions capitales : M. de Fleury ne serait pas éloigné de demander la suppression même de certains idiots incurables. « Au fond de ma pensée, dit-il, en ce qui concerne le traitement à infliger, je ne fais pas très grande différence entre les idiots de Bicêtre et les énergumènes qui incendient, qui pillent, qui tuent ou qui violent. Il se pourrait bien que nos successeurs sur la terre veuillent pour toutes ces sortes d'hommes reconnus incurables par un tribunal après examen médical, une mort prompte et douce, publiée pour qu'elle serve d'intimidation, mais donnée sans colère, non pas au nom d'une chimérique justice, mais bien plutôt au nom de l'esthétique, une sorte d'élimination naturelle et sereine d'un mal sans remède possible. C'est la vie, je crois, c'est à cette conception philosophique de la peine, que nous tendons, et non à la suppression des exécutions capitales. »

Le livre de M. de Fleury est fort clair et fort intéressant, d'une exposition agréable, fait avec une liberté d'esprit dont il faut savoir gré à l'auteur, car elle est rare en cette matière, et M. de Fleury garde encore quelque respect et quelque sympathie aux croyances qu'il n'a plus. Ajoutons que ses critiques et ses discussions sont toujours d'une extrême courtoisie. Quant aux réformes qu'il propose, si quelques-unes sont discutables et auraient peut-être l'inconvénient, qu'il reproche aux sys-

tèmes qu'il critique, de contrarier violemment des sentiments très généraux, il en est sur qui, semble-t-il, tout le monde pourrait s'entendre et qui n'auraient que de bons résultats.

Si même M. de Fleury exagère peut-être un peu la tendance à traiter les déviations, les faiblesses, les erreurs, les vices de l'esprit par des influences purement physiques, cette tendance est bonne en elle-même.

Et, après tout, elle n'est pas exclusive chez lui, puisqu'il fait une place à l'instruction et à l'éducation.

Ce qui choquera probablement beaucoup de lecteurs, c'est la multiplication de l'exécution capitale, et son extension possible à certains idiots. M. de Fleury revient à des moyens de sélection très énergiques et peut raviver les discussions sur la pitié, son utilité, sur tout ce qui se rapporte à la conservation par la société des personnes qui peuvent passer pour des « non-valeurs ». Il y a beaucoup de raisons à faire valoir en des sens opposés, et très probablement la question ne pourrait être décidée que par l'établissement de catégories minutieuses et la détermination de circonstances très précises. Il me semble que c'est ce que l'on n'a pas suffisamment essayé dans les discussions qui se sont déjà produites. Il est sûr que la suppression des inutiles, même des nuisibles, pour peu qu'elle s'élargisse, choque fortement la sensibilité commune. Mais les raisons qu'on a alléguées pour donner raison à cette sensibilité sont souvent bien faibles. Et c'est une question grave de savoir si chez des êtres plus réfléchis et mieux informés, la sensibilité n'agirait pas dans le sens indiqué par M. de Fleury. Je ne puis, naturellement, indiquer ici les distinctions et les réserves sans lesquelles le sujet ne peut être utilement traité.

Quant à la question philosophique abordée par M. de Fleury, je ne pense pas que la solution qu'il en donne soit complètement satisfaisante. Tout d'abord, je trouve qu'il l'a un peu simplifiée. Il considère surtout le criminel à paroxysmes, le criminel malade et ces cas sont, en effet, les plus favorables, *en apparence*, à sa thèse. Mais il ne paraît nullement prouvé que tous les criminels soient de cette sorte. Pour discuter les théories sur la responsabilité il prend des cas un peu extrêmes, un épileptique, un alcoolique : Vacher, le tueur de bergers, un neurasthénique amoureux, et enfin un voleur qui assassine parce qu'on le surprend à forcer un coffre-fort. Ces cas sont trop tranchés, trop gros, trop différents de la vie habituelle. Il arrive à d'honnêtes gens d'être tentés et de résister ; il arrive à d'autres, presque aussi honnêtes, de succomber dans des circonstances assez analogues, un peu moins favorables à leur vertu. Une étude de cas de ce genre pourrait peut-être donner lieu à des considérations différentes de celles de M. de Fleury. Ce n'est pas chez les déséquilibrés que l'on trouvera le plus facilement la responsabilité, et si la force d'une tendance peut être considérée, à mon sens, là comme indiquant une aggravation de la responsabilité en certains cas, c'est lorsqu'elle constitue la person-

nalité ou quand elle s'accorde pleinement avec elle, non si elle résulte d'une désagrégation.

Mais avec tout ceci nous n'abordons peut-être pas le fond même de la question. M. de Fleury nous en rapproche quand, examinant le cas d'un criminel qui n'est ni fou, ni épileptique, ni formellement hystérique, il ajoute : « Quoi que vous en disiez, c'est un malade; un de ses organes, le cerveau, est atteint d'un trouble rationnel..., et vous rendez cet homme responsable d'une paralysie de ses neurones, alors qu'il vous répugnerait probablement très fort de lui imputer un trouble analogue de tel autre organe du corps, l'estomac ou le cœur ». Mais M. de Fleury en faisant de son criminel un malade, c'est-à-dire en diminuant son unité, diminue aussi, bien évidemment, sa responsabilité. Peut-être cela l'empêche-t-il de se poser le problème de la responsabilité sous une forme assez générale, car ce problème se pose aussi bien pour le bien que pour mal. C'est une question de savoir si tous les criminels sont des malades, c'en est une autre et assez différente de savoir si, le déterminisme s'appliquant à la santé comme à la maladie, l'on peut être tenu pour responsable d'actes accomplis par un cerveau sain, mais selon un déterminisme rigoureux, et pour traiter la première question, il ne serait pas inutile d'examiner d'abord la seconde, qui peut seule fixer le sens de la responsabilité. Est-ce le déterminisme morbide seulement, est-ce le déterminisme en général qui supprime la responsabilité, et qu'est-ce au juste que la responsabilité, voilà, je crois, ce que M. de Fleury n'a pas suffisamment approfondi. On peut, par l'examen de ces questions, résoudre les difficultés qu'il pose et dire ce que devient la responsabilité appliquée aux troubles (ou à l'état normal) d'un organe autre que le cerveau.

Au fond, en ce qui concerne l'homme, je ne sais s'il n'y a pas parfois quelque malentendu et même une fausse question. Je crains qu'on ne demande trop souvent au déterminisme exactement le genre de responsabilité qu'on croyait obtenir jadis avec le libre arbitre. Ne la trouvant pas, on est porté à nier toute responsabilité. Sans doute la notion de responsabilité est encore mieux conservée, au point de vue logique, par la théorie déterministe que par la théorie du libre arbitre; toutefois l'idée courante de responsabilité enferme certaines contradictions et doit être modifiée. J'ai donné jadis ici ma théorie de la responsabilité et de la sanction, qui s'y rattache étroitement, je ne puis qu'y renvoyer le lecteur pour les développements.

Au point de vue de la philosophie du sujet, je ne suis donc pas tout à fait d'accord avec M. de Fleury. Je n'en suis peut-être que plus à mon aise pour recommander son livre, si alerte, très informé, agréable à lire et d'un bon sens qui n'exclut pas la hardiesse.

FR. PAULHAN.

A. Binet. L'ANNÉE PSYCHOLOGIQUE. V^e année. Paris, Schleicher, 1899; 902 pp.

J. JOTEYKO. *Revue générale sur la fatigue musculaire* (p. 1 — 54). — L'auteur décrit sommairement les instruments dont on dispose actuellement pour l'étude de la fatigue musculaire et expose avec clarté et d'une façon intéressante, en les critiquant parfois, les principales conclusions auxquelles sont arrivés ceux qui ont étudié le phénomène. Elle cite aussi quelques résultats qu'elle a personnellement obtenus. L'étude a un caractère plutôt physiologique que psychologique. Dans la bibliographie, assez riche, on est étonné de ne trouver aucune mention des recherches, pourtant très importantes, de Kraepelin et de ses élèves relatives à l'action du café, de l'alcool, etc., sur le travail musculaire.

B. BOURDON. *Les objets paraissent-ils se rapetisser en s'élevant au-dessus de l'horizon?* (p. 55-64). — La conclusion de cette étude expérimentale, basée sur plus d'un millier d'observations, est que la grandeur apparente des objets ne change pas du simple fait qu'ils s'élèvent au-dessus de l'horizon. Les expériences ont été faites dans l'obscurité, au moyen de cercles lumineux dont l'un était fixe, tandis que l'autre pouvait être rapproché ou éloigné de l'observateur de manière à être amené dans une position telle qu'il eût la même grandeur apparente que l'autre. La conclusion citée vaut pour la vision binoculaire et pour la vision monoculaire.

ED. CLAPARÈDE. *Perception stéréognostique et stéréo-agnosie* (p. 65-81). — Claparède rejette l'expression de *sens stéréognostique* dont on s'est servi quelquefois pour désigner la faculté de reconnaitre les objets par le toucher; il montre qu'il s'agit ici en effet, non pas d'un sens, mais d'une interprétation des données de sens déjà connus. En outre il distingue deux cas : la reconnaissance des formes et celle des objets : certains malades en effet peuvent reconnaitre qu'un objet est rond par exemple sans se rappeler à quoi il sert. Il appelle la perte de la notion de forme *stéréo-agnosie* et celle de la notion d'objet *asymbolie tactile*, et il considère l'une et l'autre comme des phénomènes de dissociation : la stéréo-agnosie serait due à une dissociation des images du centre de la mémoire musculo-tactile, et l'asymbolie tactile à une dissociation survenant entre ce dernier centre tout entier et ceux des images des autres sens. Il compare avec raison ces troubles des perceptions tactiles à ceux qu'on observe dans l'aphasie. Il résume une dissertation intéressante de Hoffmann, qui a pour but de déterminer quelles sont les sensations du toucher (sensations de contact, de poids, etc.) qui sont le plus nécessaires à la perception tactile des formes et des objets; il résulte de ce travail de Hoffmann que la perception de la forme implique le concours de plusieurs de ces sensations, et que, si l'une fait défaut, d'autres la suppléent, mais, si toutes disparaissent, la perception stéréognostique elle-même disparait.

La question de l'analyse de la perception stéréognostique que se

sont ainsi posée Hoffmann et après lui Claparède est évidemment très délicate; elle présente des difficultés analogues à celles qu'on rencontre dans l'étude des troubles du langage; ces difficultés résultent d'une part de la complexité de ce qu'on appelle vaguement le sens du toucher, et d'autre part de ce fait que les sensations du toucher sont intimement associées à celles de la vue et chez beaucoup de personnes sont supplantées dans la conscience, aussitôt que produites, par ces dernières. On ne saurait donc trop recommander aux médecins qui s'intéressent à la psychologie et qui rencontrent des cas de stéréoagnosie par exemple, de tâcher de se rendre un compte exact non seulement de l'état des diverses modalités de la sensibilité tactile des malades, mais encore de celui de la mémoire visuelle et de la faculté d'associer les images visuelles et les images tactiles.

A. BINET. *La suggestibilité au point de vue de la psychologie individuelle* (p. 82-152). — Cette étude est en grande partie une revue des travaux qui ont été consacrés dans ces derniers temps à la suggestion dans la vie ordinaire. Binet pense que le degré de suggestibilité est une des caractéristiques les plus importantes de l'individu; il définit la suggestion « une pression morale qu'une personne exerce sur une autre », et il insiste sur le fait exprimé par le mot *pression*, c'est-à-dire sur le fait que celui qui subit une suggestion n'y adhère pas avec pleine réflexion ni avec pleine volonté. Les points qu'il passe successivement en revue sont : 1° la suggestibilité proprement dite ou l'obéissance, 2° la suggestion et la prestidigitation, 3° les erreurs d'imagination, 4° l'inconscience, la division de la conscience et le spiritisme, 5° la routine et le sens critique, 6° l'automatisme. Sur le premier point, je citerai, entre autres résultats, que Binet, d'après des recherches qu'il a faites en collaboration avec Henri, a trouvé que les jeunes écoliers sont plus suggestibles que les écoliers plus âgés. Il traite assez longuement et d'une façon fort intéressante le second point et rapporte ici, d'après un article récent de Patrick et d'après Flournoy (*Rev. phil.*, 1899), de curieuses observations, particulièrement d'écriture automatique; il expose en outre la méthode qui lui paraît devoir donner les meilleurs résultats pour l'étude de l'écriture automatique. Je signalerai enfin la sixième partie, qui contient l'exposé des résultats de recherches personnelles faites par Binet sur des adultes et des enfants d'école, et dans lesquelles il s'agissait d'exécuter des mouvements ou des actes très simples, comme de tracer une ligne droite en travers d'une autre, de marquer un point dans un cercle, etc. Ces expériences montrent l'existence de tendances qui déterminent en général la volonté à faire tel mouvement ou tel choix plutôt que tel autre.

V. HENRI. *Quelques applications du calcul des probabilités à la psychologie* (p. 153-160). — Exposé clair, avec exemples d'applications, de la probabilité avec laquelle on peut affirmer, d'après les chiffres obtenus, que la différence entre divers groupes de résultats est ou n'est pas due au hasard.

J. Clavière. *L'audition colorée* (p. 161-178). — Cette étude est un simple historique de la question, avec riche bibliographie.

V. Henri. *Influence du travail intellectuel sur les échanges nutritifs* (p. 179-189). — Henri se borne ici à indiquer, d'après les observations qu'il a faites pendant des recherches assez prolongées, quelles sont les méthodes utiles à suivre et les précautions à prendre relativement au régime alimentaire et au genre de vie pendant une recherche de ce genre.

J. Larguier des Bancels. *Essai de comparaison sur les différentes méthodes proposées pour la mesure de la fatigue intellectuelle* (p. 190-201). — L'auteur considère la circulation, la température, la force musculaire et la sensibilité tactile. En raison du petit nombre d'observations qu'il a pu faire, il ne formule qu'avec réserves les conclusions suivantes :

« Après un travail assez prolongé pour que le sujet eût conscience d'une certaine fatigue intellectuelle :

La sensibilité ne s'est trouvée diminuée que sur certaines régions;

La puissance musculaire a été excitée;

La température a régulièrement baissé;

Enfin la circulation a subi une modification caractéristique » (pendant un travail prolongé de 8 heures du soir à minuit, le pouls finit par devenir plus lent que lorsqu'il y a repos, mais il reste assez longtemps plus élevé, et il se ralentit en somme plus lentement et plus régulièrement que pendant le repos).

H. Zwaardemaker. *Les sensations olfactives, leurs combinaisons et leurs compensations* (p. 202-225). — L'auteur passe en revue principalement ses propres travaux, dont l'importance est bien connue, et décrit en particulier son olfactomètre, avec les divers perfectionnements récents qu'il lui a ajoutés.

Marage. *Les phonographes et l'étude des voyelles* (p. 226-244). — Il s'agit ici encore essentiellement d'une revue, qui aurait d'ailleurs pu être meilleure, sur l'étude expérimentale des voyelles. L'auteur traite successivement de la méthode, d'un phonographe type, de l'étude des tracés, des avantages et des inconvénients des phonographes du commerce. Il a joint à son travail la reproduction d'un certain nombre de tracés et quelques autres figures.

Historique des recherches sur les rapports de l'intelligence avec la grandeur et la forme de la tête (p. 245-298). — Ce travail anonyme, critique en même temps qu'historique, coordonne beaucoup de renseignements intéressants. Les conclusions sont prudentes et inspirent confiance. Ce sont principalement les suivantes : il y a une relation réelle, constatée par tous les investigateurs méthodiques, entre l'intelligence et le volume de la tête; mais on ne peut pas considérer la céphalométrie comme un procédé d'examen individuel; non seulement le volume de la tête, mais encore sa forme est en relation avec l'intelligence : le développement de la région frontale du crâne est un signe d'intelli-

gence. Cette dernière conclusion, qui résulte des observations faites, est remarquable en ce sens que, d'après les résultats encéphalométriques les plus récents (Manouvrier), les lobes frontaux représenteraient sur tous les cerveaux la même proportion du poids total des hémisphères; la crâniométrie donnerait donc un résultat plus significatif que l'encéphalométrie.

E. Blum. *La pédologie* (p. 299-331). — L'auteur propose ce mot nouveau (nouveau du moins en français) pour désigner la pédagogie scientifique. Outre des considérations théoriques sur la pédologie, la pédiâtrie, etc., son étude comprend l'exposé des résultats d'une enquête qu'il a faite sur la consommation du pain dans certaines écoles de Montpellier; il a trouvé, contrairement à Binet, que les élèves ne mangent pas moins en juillet que pendant le reste de l'année. Il expose ensuite longuement les résultats des statistiques pédagogiques de Vitali.

A. Binet. *Note relative à l'influence du travail intellectuel sur la consommation du pain dans les écoles* (p. 332-336). — Cette note est consacrée à discuter et réfuter les critiques contenues dans le précédent article relativement à la diminution affirmée par Binet de la consommation du pain dans les écoles à la fin de l'année scolaire.

J. Larguier des Bancels. *Le volume du bras et la force musculaire mesurée au dynamomètre* (p. 337-346). — L'auteur a trouvé, en tenant compte de la complication qui peut résulter du développement du tissu graisseux et de quelques autres influences, que le périmètre du poignet et celui de l'avant-bras sont de bons signes de la force, particulièrement chez les enfants. Il n'est pas question, dans l'article, de la taille des sujets considérés. Ces observations ont porté sur des enfants et des jeunes gens.

G. Demeny. *Étude sur les appareils chronophotographiques* (p. 347-368). — A. Druault. *De l'ophtalmomètre* (p. 369-378). — Tscherning. *L'ophtalmophacomètre* (p. 378-385). — Idem. *Appareil de Maxwell pour mélanger les couleurs (Colour-box)* (p. 386-387). — Idem. *Le photoptomètre de Charpentier* (p. 387-388). — Y. Delage. *Appareils pour l'étude du vertige* (p. 388-390). — K. Marbe. *Appareil rotatif qui permet de faire varier la grandeur des secteurs pendant la rotation* (p. 391-393). — Idem. *Préparation de surfaces grises et colorées par la photographie* (p. 393-394). — Obersteiner. *Psychodomètre (ou neuramœbomètre)* (p. 394-396). — Van Biervliet. *L'électro-percuteur de van Biervliet* (p. 397-398). — Descriptions, accompagnées de figures, de méthodes et d'appareils intéressants, mais déjà connus.

V. Henri. *Revue générale sur le sens musculaire* (p. 399-557). — Cette revue longue et approfondie contient un historique des recherches qui ont été faites sur le sens musculaire et est suivie d'une bibliographie comprenant 391 titres. On pourrait reprocher à l'auteur de se servir du terme *sens musculaire*, qu'il reconnaît lui-même « très mauvais », pour désigner l'ensemble complexe des sensations qui nous renseignent sur l'état de nos organes moteurs; mais peu importent les mots, si les

faits sont bien analysés. Henri distingue d'abord deux groupes : les sensations qui correspondent à l'immobilité des organes moteurs et celles qui correspondent au mouvement. Il subdivise le premier groupe en sensations correspondant aux différentes positions des organes moteurs et sensations correspondant aux différents degrés de contraction des muscles ; il distingue en outre, quant au second de ces sous-groupes, 4 cas : 1° celui où la contraction est produite par une cause indépendante du sujet (électricité, par exemple) ; 2° celui de la contraction volontaire ; 3° celui où les contractions des divers muscles en jeu se font équilibre ; 4° celui où le membre, bien que les muscles soient contractés de façon qu'il en résulterait un mouvement si le membre était libre, reste immobile par suite d'une résistance externe.

Henri expose ensuite en détail les recherches expérimentales et les observations pathologiques sur lesquelles on s'est appuyé pour tenter de faire l'analyse de ces diverses sensations.

L. Manouvrier. *Aperçu de céphalométrie anthropologique* (p. 558-591). — La céphalométrie est la mesure de la tête sur le vivant et le cadavre, tandis que par le mot craniométrie on entend plus spécialement la mesure du squelette de la tête. Manouvrier indique sommairement quelles sont les principales mesures que l'on a à prendre en céphalométrie. Le présent travail n'est pas un résumé de la technique céphalométrique ; l'auteur ne croit du reste pas que cette technique puisse s'apprendre utilement dans les livres ; il recommande comme essentiel un apprentissage pratique, en déclarant que cet apprentissage peut d'ailleurs se faire en quelques séances.

La deuxième partie de l'*Année psychologique* est consacrée (p. 593-745) aux analyses des travaux récents se rapportant à la psychologie, et la troisième à une table bibliographique. Dans la deuxième partie je signalerai spécialement trois revues de Henri consacrées l'une aux travaux récents sur les sensations auditives (p. 625-645), la seconde au sens du temps (p. 655-672), la troisième (p. 695-720) au travail intellectuel et à diverses questions pédagogiques. Je mentionnerai encore une minutieuse analyse, par le même, du livre d'Erdmann et Dodge sur la lecture (p. 673-694).

B. Bourdon.

III. — Logique.

Karl Gneisse. Deduction und induction, eine begriffsbestimmung, 1 br. grand in-8° de 39 p. — Strasbourg, Verlag von J.-H. Ed Heitz (Heitz und Mündel), 1899.

M. Gneisse s'est proposé, dans cette brochure, d'éclaircir le sens des mots *Induction* et *Déduction* ; c'est, en effet, l'équivoque inhérente à l'emploi de ces termes qui fausse les théories relatives aux deux grandes méthodes. D'ailleurs, le sens une fois éclairci, on pourra répondre à des questions importantes, telles que celles-ci : sur quoi

repose l'Induction? ou encore : quel est, des deux procédés, celui qui conduit le mieux à une connaissance certaine? Il ne paraît pas à l'auteur que la Déduction et l'Induction se distinguent bien nettement par la différence de généralité des résultats. Pour fixer le sens des deux termes, il met en œuvre lui-même une sorte de méthode inductive, et il procède par l'examen de deux exemples empruntés, l'un (Déduction) à Drobisch, l'autre (Induction) à Stanley Jevons. Il décompose ainsi chacune des deux méthodes en une série d'opérations, et il arrive aux définitions suivantes : 1° La Déduction est la méthode de pensée qui détermine plus précisément un objet individuel déjà déterminé par un concept, en le subsumant sous un concept plus général, et en lui reconnaissant un caractère qui soit lié à ce concept de façon nécessaire. 2° L'Induction est la méthode de pensée qui détermine plus précisément les objets individuels compris sous un concept, ainsi que ce concept lui-même, au moyen d'un caractère qui soit lié à ce concept de façon nécessaire, en montrant que ce caractère se retrouve constamment dans tous les phénomènes observés également compris sous ce même concept. Ces deux définitions se simplifient, d'ailleurs, de la façon suivante : 1° La Déduction consiste dans la détermination plus précise d'un concept au moyen d'un concept plus général. 2° L'Induction consiste dans la détermination plus précise d'un concept au moyen des phénomènes compris sous lui. Induction et Déduction reposent donc, l'une et l'autre, sur une opération préliminaire, qui est la formation des concepts. Si, d'une part, l'Induction n'atteint jamais à des résultats indubitables, la Déduction, d'autre part, n'engendre pas toujours la pleine certitude; cela tient à la nature des concepts d'où elle part. Induction et Déduction ont toutes deux pour office de transformer la connaissance vulgaire en connaissance scientifique.

La brochure de M. Gneisse contient d'intéressantes discussions, relatives aux théories de logiciens, tels que Jevons, Sigwart, Wundt, etc. Elle est pleine de détails techniques, et elle est conduite avec une rigueur logique constante. La distinction entre les deux méthodes est marquée bien nettement par lui. Quant aux problèmes métaphysiques que ces méthodes soulèvent, M. Gneisse proclame lui-même, dès le début, que d'autres se sont chargés avant lui de les résoudre, et qu'ils y ont en partie réussi. Mais pourquoi, dans la liste des logiciens cités par lui, ne fait-il pas figurer M. Lachelier?

J. SEGOND.

IV. — Sociologie.

Eug. Fournière. L'IDÉALISME SOCIAL. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque générale des sciences sociales*, IV-310 p. Paris, Alcan, 1898.

Le livre de M. Fournière est le développement des conférences que

l'auteur a faites l'an dernier au Collège libre des sciences sociales. En le rappelant, je veux d'abord rendre ce qui est dû à cette utile et intéressante institution, et aussi excuser, comme l'auteur a la modestie de le faire lui-même, ce qu'on pourrait trouver de défectueux dans la forme du livre. Si les divisions générales en sont assez nettes, la marche des idées paraît en effet quelquefois un peu lente et incertaine, la suite des développements trop lâche et trop flottante. Les titres des chapitres ont, en plus d'un point, plus de netteté que le contenu et annoncent un programme que l'on a la déception de ne guère trouver rempli. C'est une impression que contribue malheureusement à produire un style auquel je ne reprocherais pas d'être travaillé s'il ne restait souvent trop laborieux. Il ne ressemble pas assez à ce cristal parfaitement transparent dont parlait Thiers, et à travers lequel on voit la pensée sans qu'il arrête lui-même le regard. Je vois ici la glace tantôt chargée d'un excès de couleurs, tantôt revêtue d'une sorte de buée qui estompe et rend difficiles à suivre les traits de l'idée. Une revue si étendue des questions morales et sociales[1] aurait tiré, si je ne me trompe, son principal intérêt de l'unité des idées directrices, de la netteté de leurs applications concrètes, de la précision des analyses, de la fermeté de la construction.

Le travail entrepris par M. Fournière tient en un certain sens de l'utopie. L'auteur ne s'en cache nullement et ce n'est point pour le lui reprocher que je le rappelle. L'utopie n'est pas, quoi qu'on en ait pu dire, une méthode méprisable, en des études où il est impossible de séparer absolument la connaissance de l'aspiration, la science de la pratique, la vérité du bien. Elle vise à prolonger les lignes du réel, et peut permettre ainsi de les mieux faire distinguer et comprendre. Elle se rattache alors à une méthode très générale d'analyse qu'on pourrait appeler la méthode des limites. L'auteur a même bien montré comment se relient entre elles les deux formes que revêt ordinairement l'utopie : l'utopie rétrograde et l'utopie progressive, celle qui rêve d'un retour au passé et celle qui vise à réaliser un monde nouveau. Car « l'humanité, tout en paraissant remonter à ses sources, ne fait jamais qu'y puiser les moyens de s'en éloigner davantage ». Elle se répète et il y a *cycle* dans l'évolution sociale en tant que l'on considère isolément chacune des conditions de la vie collective, et toutes les nouveautés sont faites de l'utilisation, dans des circonstances nouvelles et un milieu différent, de formes sociales et d'idées déjà apparues.

Qu'est-ce donc que l'idéalisme social? Cette conception se présente à nous sous deux aspects distincts, quoique voisins. C'est, d'une part, la conception d'une évolution sociale présentant une certaine logique, et dont on pourrait définir les tendances et approximer les termes-limites avec d'autant plus de chances de succès que ces tendances

1. I. L'idéalisme social; II. La propriété idéale; III. La famille idéale; IV. La cité idéale.

deviennent de plus en plus conscientes. C'est « la forme pensée de l'évolution » (p. 14). C'est d'autre part l'idée recueillie par Marx et Engels des mains de Hegel, et en définitive héritée de Kant et de notre XVIIIe siècle, que l'humanité devient de plus en plus l'ouvrière responsable de ses propres destinées, que la volonté collective s'organise de plus en plus, prend d'elle-même une conscience de plus en plus claire, et qu'ainsi un monde de liberté et de raison se substitue peu à peu au système encore si largement amoral, involontaire, mécanique des réactions sociales actuelles, dans le régime capitaliste (V. p. 58, 254, 298). Et ainsi l'idéalisme social est également éloigné du « mysticisme, qui n'est que de l'idéalisme non éclairé, et du matérialisme, qui est l'évolutionnisme inorganique » (p. 15).

Il est relativement aisé de poser des principes généraux comme ceux que je viens de résumer; la difficulté est de les appliquer, surtout si l'on veut procéder non en simple moraliste qui formule des préceptes, mais en sociologue qui prétend prévoir un certain développement des institutions ou tout au moins montrer la possibilité des transformations qu'il se représente en même temps comme désirables, en découvrir l'indication dans la réalité présente. Ici, c'est le *comment* qui importe, c'est le mode de transition du présent à l'avenir, qu'il s'agit de déterminer avec quelque précision concrète. Le moraliste même, dès qu'il comprend sa tâche avec quelque largeur, n'est pas dispensé de tenir compte de ce problème; car toutes les exhortations restent vaines qui ne sont pas accompagnées d'une indication des moyens d'y satisfaire, et tout impératif qui ne veut pas rester purement verbal doit établir l'existence d'un pouvoir en même temps que d'un devoir. Cette nécessité d'insister sur le *comment* s'impose particulièrement à quiconque, parmi les socialistes, a renoncé à la théorie dite « catastrophique », qui dispenserait trop commodément de toute explication à cet égard, en prétendant faire renaitre un monde nouveau, comme un phénix, des cendres de l'ancien. M. Fournière précisément est très éloigné de ces violentes fantaisies; il est pour les progrès graduels, il est pour l'action politique régulière. Il sait reconnaitre la nécessité provisoire et même les services du régime qu'il croit appelé à disparaitre. Il a même une page excellente sur les mérites de la bourgeoisie libérale, à laquelle d'autres se contentent de jeter l'anathème; et s'il prononce finalement son oraison funèbre, ce n'est pas sans y introduire les éloges que comporte le genre (p. 243-4). Pour tout dire enfin, M. Fournière est un socialiste qui, s'il ne recule devant aucune hardiesse dans ses conceptions de l'idéal social, reste absolument modéré dès qu'il s'agit des voies et moyens. Peut-être même est-il d'autant plus modéré qu'il est plus téméraire, ce radicalisme idéaliste lui permettant de mieux sentir ce qu'il y a de nécessairement provisoire et limité dans toute forme d'organisation; c'est ainsi, par exemple, qu'à concevoir une forme d'organisation sociale au delà du collectivisme, il gagne du moins de sentir que le collectivisme n'est pas une panacée

et que l'application doit en être, suivant les cas, différée ou limitée (V. p. 115).

C'est pourquoi on pouvait, ce me semble, attendre de lui une étude plus approfondie des modes de transformation sociale qui devraient nous conduire à l'idéal présumé, et même une détermination plus précise et plus claire de cet idéal même, dans l'ordre économique, l'ordre familial et l'ordre politique.

Je ne me représente même pas approximativement dans l'ordre économique le communisme que l'auteur annonce au delà du régime collectiviste, et où tout service serait gratuit. Lui-même en a-t-il une idée précise? Je ne le croirais guère à en juger par certaines expressions; il écrit par exemple que « l'échange des services serait gratuit ». Mais s'il y a échange, il n'y a plus gratuité; et s'il y a échange il doit forcément rétablir quelque règle d'équivalence et quelque commune mesure, comme les bons de travail de Marx ou comme la monnaie actuelle. Je trouve bien un chapitre intitulé « Évolution du collectivisme en communisme » (II, XVI), mais il ne me paraît guère apporter la démonstration que le titre annonce, et quant aux deux chapitres suivants sur les conditions économiques et les conditions sociales du communisme, j'y vois tout au plus quelles conditions seraient requises, mais non pas comment elles pourraient être données.

Je ne me représente pas la famille uniquement fondée sur l'amour et la liberté du choix sans intervention d'aucune garantie ni d'aucune obligation légales. N'existe-t-il pas des discordances assez marquées entre les exigences sociales et les aspirations physiques ou même morales de l'individu, en ce qui concerne la famille? Par exemple la civilisation semble retarder d'une manière constante, mais pour des raisons toutes sociales, l'âge du mariage, sans qu'une transformation correspondante s'établisse dans la nature physiologique de l'homme; c'est une des causes importantes de l'irrégularité des mœurs. Comment se résoudront les difficultés de ce genre? comment pourra se modifier le sens d'une évolution séculaire? Je vois bien les sacrifices qu'elle impose à l'homme, et j'admets bien aussi qu'elle ne présente pas une inéluctable nécessité; mais cela ne suffit pas à me fournir une conception nouvelle de l'organisation familiale.

Enfin, dans l'ordre politique, la disparition finale de l'État, l'absorption de la loi elle-même dans la volonté commune (p. 278 et 285) que M. Fournière nous fait entrevoir au delà de la période collectiviste sont des conceptions qui se heurtent aussi, pour ne rien dire de plus, à de bien fortes habitudes d'esprit. L'État abdiquera-t-il au moment où il aurait centralisé et presque absorbé toute l'organisation sociale, au moment où il serait pour ainsi dire pleinement réalisé? La volonté commune cessera-t-elle de se formuler justement alors qu'elle aura pris pleine possession d'elle-même? L'unité sociale se présentera-t-elle jamais sous une forme à ce point parfaite qu'elle n'aurait plus besoin de se fixer dans un ensemble d'organes? C'est un peu comme si l'on

rêvait d'un animal si bien organisé qu'il n'aurait plus besoin de cerveau pour coordonner ses impressions et ses mouvements. C'est oublier que dans l'être social comme dans l'animal, le multiple et le divers subsistant toujours comme contenu de l'ordre et de l'unité, les fonctions qui maintiennent cette forme d'organisation doivent toujours acquérir quelque réalité concrète et se donner un organe approprié de synthèse et de direction.

Il y a donc là toutes sortes de postulats vraiment embarrassants. Je sais qu'ils ne sont pas propres à M. Fournière et qu'il a été fidèle en cela aux doctrines extrêmes de la sociale démocratie. Partie des antipodes de l'anarchie, elle peut être par bien des voies amenée à la rejoindre sur certains points. Les suggestions de la politique peuvent, en toute bonne foi, amener l'homme de parti à faire simultanément droit à des aspirations opposées, qui ont chacune leur part de légitimité. Mais le théoricien se doit à lui-même ou de choisir entre elles, ou de définir les compromis et de résoudre les contradictions qu'elles peuvent provoquer.

Je ne saurais ni entrer dans la discussion de ces questions finales, ni suivre M. Fournière dans le détail de son exposition étendue et complexe. Mais je ne puis quitter son livre sans dire quelle sincérité de pensée, quelle foi et quelle bonne foi il révèle, et dans le détail, la variété d'aperçus intéressants et parfois la solidité des principes qu'on y rencontre. Je signalerai en particulier une définition vraiment philosophique de la liberté dans l'ordre et par la loi, opposée à la simple indépendance individuelle; l'exposition de cette idée constitue une des meilleures parties du livre (IVe partie, ch. I et II; cf. p. 136). Une telle notion de la liberté mériterait d'être méditée par beaucoup de nos libéraux, et, ce qui serait plus efficace et plus salutaire, insinuée sans relâche dans la cervelle populaire. Il ne saurait y avoir de Cité véritable là où la liberté reste définie par l'écart, l'isolement ou la fantaisie. L'idéalisme social n'est pas seulement une conception politique ou sociologique, mais devient un véritable principe moral s'il signifie que l'individu ne doit chercher à se réaliser lui-même qu'en travaillant à réaliser la Cité.

GUSTAVE BELOT.

ANNALES DE L'INSTITUT INTERNATIONAL DE SOCIOLOGIE, publiées sous la direction de René Worms, t. V; Giard et Brière, 1899.

Plan de la Sociologie, par M. Gumersindo de Azcarate.

M. Gumersindo de Azcarate fait un cours annuel de sociologie à l'Athenæum de Madrid. En 1897-98, il a développé la « place de la sociologie » dont les *Annales* publient un résumé.

M. de Azcarate a-t-il voulu exposer un plan tout personnel, ou proposer à ses élèves et à tous les sociologues une méthode de travail, conformément au précepte de Descartes, qui veut « supposer de l'ordre

entre les choses qui ne s'entresuivent point naturellement les unes les autres »? Le titre *Plan de la Sociologie* semble plutôt indiquer qu'il a voulu décrire la structure que présentera la science sociale quand elle sera constituée. Une telle tentative est au moins prématurée; il faudrait être prophète pour prédire la structure que présentera un jour une science qui n'est pas faite. Cette structure se transformera à chaque acquisition importante. Une ample collection de faits recueillis sans ordre et sans méthode, quelques lois assez vagues et mal formulées, beaucoup de systèmes hypothétiques, voilà ce que nous offre aujourd'hui la sociologie; connaître l'enchaînement des vérités, et l'ordre selon lequel elles dépendent les unes des autres, est présentement impossible, puisque ces vérités mêmes nous échappent encore. Mais il est légitime de distinguer les problèmes, de diviser son travail, afin de savoir ce qu'on cherche et de ne pas tout chercher à la fois. A ce point de vue, le « plan » de M. Azcarate contient des vues fort intéressantes, qui font regretter de n'en avoir qu'un résumé aussi succinct.

L'induction en sociologie, par M. René Worms. L'auteur distingue les lois *sociales*, qui appartiennent spécialement aux diverses sciences sociales particulières, la loi d'association des idées à la psychologie, la loi de Grimm à la philologie, la loi de Gresham à l'économie politique, et les lois *sociologiques* qui ont une portée plus générale: telles la loi de l'évolution cyclique de Vico, la loi des triades, ou de la succession de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, de Hegel; la loi de l'alternance des périodes organiques et des périodes critiques, de Saint-Simon, la loi des trois états d'A. Comte, la loi du passage de l'homogène indéterminé à l'hétérogène déterminé d'H. Spencer. Quelques-unes de ces lois étendent même leur portée en dehors des faits sociaux, et sont véritablement mondiales. Les sociologues d'aujourd'hui sont plus réservés, et s'attachent à formuler des lois plus restreintes, mais plus précises et mieux établies. La prudence ne saurait trop être recommandée; mais, pourvu qu'on soit prudent, il est possible de formuler des lois sociologiques.

La théorie organique des sociétés, par Novicow.

M. Novicow consacre un long et très intéressant article à la défense de l' « organicisme ». L'argumentation est pressante, serrée, claire, et c'est peut-être ce qu'on a écrit de plus vigoureux sur cette question si débattue. Pourtant nous ne nous sommes point laissé convaincre. « La sociologie sera organiciste, ou elle ne le sera pas » (p. 223), ainsi conclut M. N. Et pour le démontrer, il s'attache à établir qu'*une société est un organisme*. D'accord. Mais ce n'est pas du tout la question. « Le mot organisme est un terme biologique; il désigne un ensemble de parties vivantes, associées dans les formes les plus diverses, entre quelles s'établit une interdépendance de fonctions » (p. 78). Le mot anisme étant ainsi défini, — et il semble bien que cette définition irréprochable, — il en résulte très évidemment qu'une société est rganisme. M. N. fait justice de toutes les objections de ses adver-

saires, MM. Tarde, Lester Ward, R. de Sterlich, etc., en une discussion abondante et très forte. « La sociologie plus avancée, déclare-t-il avec raison (p. 115), renversera la barrière qui sépare aujourd'hui les phénomènes biologiques des phénomènes sociaux. Elle montrera que les seconds sont le *prolongement* des premiers, sans aucune solution de continuité... Tous les corps polyplastidaires sont des sociétés, toutes les sociétés sont des organismes. » Voilà qui est excellemment dit. J'ai souligné le mot *prolongement*. Non, il n'y a pas solution de continuité entre la biologie et la sociologie. Mais l'organicisme affirme autre chose : il affirme qu' « il y a *parallélisme* absolu entre l'organisme biologique et le social ». Ce sont les termes mêmes de M. N. (p. 3, note). Il ne peut pourtant pas y avoir continuité entre des parallèles. Est-ce *parallélisme* ou *prolongement* qu'il faut entendre? C'est ainsi que nous avons nous-même posé la question. Nous disons *prolongement*, et nous en avons donné les raisons (voir notre *Essai sur la Classification des Sciences*, p. 280). L'organicisme consiste à dire *parallélisme*, et à tenter de construire la sociologie par un simple décalque de la biologie. Il consiste en des *comparaisons* fort ingénieuses, élégantes, amusantes, entre la vie sociale et la vie organique, comparaisons que l'on prétend donner pour des explications. Il y a plaisir à les lire; mais c'est de la littérature, et non de la science. Il y a même profit à rechercher ces assimilations, parce que cela fait penser, envisager les faits sous des aspects inattendus, et c'est ainsi que, dans les esprits, germent les hypothèses, dont la méthode des sciences de la nature n'est que la vérification expérimentale. La théorie organiciste, il faut le reconnaître, est excellente, pourvu qu'il soit bien entendu que ce n'est pas de la science. M. Durkheim, dans son étude sur le *Suicide*, a donné un exemple de recherche scientifique en sociologie. On peut penser que le suicide est un fait éminemment individuel, mais il est influencé par le milieu social, et c'est à ce point de vue que M. Durkheim l'a étudié; on peut penser aussi que cette influence s'exerce sous la forme de motifs et de mobiles, et ainsi le problème, de sociologique, redevient psychologique, et devant le problème ainsi posé M. Durkheim s'est arrêté; mais sur le point qu'il s'est proposé d'étudier, il a colligé des faits, il en a fait une critique sévère, une interprétation rationnelle, et il nous a appris ce que nous ne savions pas : il a fait des découvertes. C'est par des découvertes que se fait la science. Or, une comparaison n'est pas une découverte.

Il est remarquable que les trois premiers articles de ce volume ont trait à la constitution générale de la sociologie, et cela est assez caractéristique de l'orientation présente des études. Chaque sociologue a sa sociologie à lui, arrêtée dans ses grandes lignes, systématique et totale. Ce n'est jamais ainsi qu'une science se constitue; c'est le contenu qu'il faut en chercher, et non la forme; c'est le détail, et non l'ensemble. Pour bâtir une maison, il faut mettre *une* à *une* des pierres les unes sur les autres.

La personnalité et l'individualisme de notre temps, par M. C.-N. Starcke.

Il ne faut pas songer à analyser ce beau travail. En voici l'idée essentielle, énoncée au début : « Les organisations politiques et civiles de la société et les formes de l'institution de la famille découlent essentiellement des conditions physiques et naturelles de la vie des individus placés à côté l'un de l'autre, et liés entre eux par les intérêts les plus divers. Mais jamais l'existence de l'homme ne s'absorbe entièrement dans ces relations; chacun trouve au fond de son âme quelque chose d'une nature intime et privée, formant comme le point central du cercle, dont la périphérie est déterminée par ses relations politiques et civiles. Si ce point central se déplace ou si cette périphérie se transforme autrement que dans la direction radiale, la personnalité est arrêtée dans son développement et se trouve divisée et menacée.

« L'évolution morale, celle des temps et des races comme celle des individus, est un effort continu pour former des périphéries nouvelles pour les mêmes centres et adapter les centres nouveaux aux périphéries nouvelles. »

L'auteur montre ensuite que la morale des peuples civilisés a pour fin principale l'indépendance individuelle, la constitution de personnalités puissantes, — qu'il en résulte, avec une préoccupation croissante des affaires de la société, un développement croissant de « l'humeur solitaire », — que cette défense de l'individu contre la société tombe facilement dans un excès, qui est l'*anarchisme*, — que le socialisme, qui semble être l'excès contraire, procède au fond de la même tendance, les classes laborieuses n'acceptant pas la condition inférieure et dépendante que leur impose la constitution actuelle de la société, — que le *féminisme* est un autre aspect de cette tendance à s'affranchir du lien social. Il faut lire ces remarquables pages. Voici la conclusion : « Comme l'astronomie a brisé le ciel et jeté la terre dans un abime où elle semble disparaître comme un atome sans valeur, ainsi l'évolution de nos sociétés a jeté les individus dans un tourbillon, où ils ont le sentiment de se perdre. L'horreur de l'annihilation s'empare de l'esprit... Si l'individu ne devient qu'un élément de l'ordre sociologique, il se révolte et maudit cette société en proclamant sa propre souveraineté. On oublie que la terre est devenue globe fertile et cultivé, précisément parce qu'elle n'est que cet atome insignifiant roulant autour du soleil, et on oublie de plus que l'individu est devenu cet être intelligent, cette personnalité libre et sensible, précisément parce que son existence roule autour du soleil de l'humanité. »

Du droit pénal répressif au droit pénal préventif, par M. Pedro Dorado.

On a coutume de dire que Beccaria et la Révolution française marquent une transformation radicale entre un droit pénal *ancien* et un droit pénal *nouveau*. Cette transformation est beaucoup moins radicale qu'elle ne le paraît : la pénalité moderne est plus humaine; mais on

observe, avec le progrès de la civilisation, un adoucissement graduel et constant des lois pénales. Ce qui sépare profondement le droit pénal ancien du droit pénal nouveau, qui s'élabore et vers lequel on s'achemine, c'est que l'ancien était répressif, et avait pour fin l'expiation et la vengeance, tandis que le nouveau tend à être efficacement préventif, et à protéger la société en faisant qu'il n'y ait pas, ou qu'il y ait le moins possible de délits. La première conception est celle du châtiment *quia peccatum est*, la seconde celle du châtiment *ne peccetur*. Dans la première, la société traite le délinquant comme un ennemi; dans la seconde, « l'intérêt de l'accusé et celui de la société se confondent en un seul, c'est-à-dire qu'ils sont tous deux absolument solidaires » (p. 356). — On voit ici que Platon était singulièrement en avance sur les criminalistes de son temps, et même sur la plupart de ceux du nôtre.

L'espace nous manque pour analyser une solide étude de M. R. de la Grasserie, sur *la vengeance privée* (vendetta, duel, guerre privée, représailles entre nations, et aussi suicide, avortement, infanticide), dont il trouve la cause dans les « lacunes de la répression sociale », — un article de M. Albert Jaffé *sur le droit de coalition*, autrement dit droit d'association ouvrière et de grève, droit nominalement reconnu en Allemagne, mais battu en brèche par les législations des États confédérés et au moyen d'autres détours; droit qui ne deviendra effectif dans ce pays, comme il l'est en Angleterre et en France, qu'au moyen de l'institution de tribunaux d'arbitrage; — le travail très original et très documenté, mais peut-être un peu aventureux de M. Ch. Limousin, sur l'*évolution du langage*; et enfin les quatre ou cinq pages où M. F. Puglia expose que la loi fondamentale ou dernière de la vie sociale n'est pas la loi d'*adaptation*, mais la loi du *perfectionnement*.

E. Goblot.

X.-S. Combothera. La conception juridique de l'État. — Grand in-8°, 185 p. Paris, Larose et Forcel; Genève, Philippe Dürr.

Cet ouvrage appartient, comme l'auteur le fait remarquer, à cette branche du droit public qui s'occupe du droit public naturel et rationnel et qui prend le nom de théorie générale de l'État (*Staatslehre*). Au début du livre, l'auteur trace très nettement le plan qu'il se propose de suivre.

Voici ce plan : après quelques considérations générales sur les rapports du droit et de la science sociale, l'auteur se propose d'étudier la force publique, élément essentiel, suivant lui, de l'État, et de rechercher dans quelle mesure la morale vient, suivant son expression, « à la rescousse » de la force.

Il étudie ensuite les rapports de la société en général et de l'État; puis pénétrant plus avant dans l'étude de l'essence de l'État, il écarte la théorie fausse et inutile selon lui de l'État organisme et établit sa

propre doctrine qui consiste à considérer l'État comme une personne.

Pour élucider complètement le concept d'État, l'auteur est amené ensuite à étudier la souveraineté, attribut essentiel de l'État et à établir ses différents caractères : la potentialité, l'unité, l'indivisibilité. Il envisage ensuite la souveraineté sous ses différents aspects suivant les variantes de l'État : État unitaire, État fédératif, confédération d'États.

Le livre de M. C. se termine enfin par une définition synthétique de l'État qui embrasse tous les éléments de cette notion et qui s'applique à toutes les variétés d'État.

Rien de plus net, comme on voit, que ce plan.

Malheureusement il s'en faut que l'auteur ait apporté la même clarté dans l'exécution du programme annoncé. Une terminologie abstraite et compliquée, un abus réel de définitions et de divisions scolastiques, une abondance excessive de citations qui ne sont pas toujours reliées suffisamment par l'unité d'une pensée directrice, tels sont les défauts d'exécution qui nuisent à la clarté générale du livre. Reconnaissons toutefois qu'il est possible de dégager dans ses grandes lignes la théorie générale de l'auteur. Quelle est-elle ?

Un juriste contemporain nous semble résumer d'une manière heureuse les deux grandes tendances de la philosophie générale de l'État et du Droit. « La théorie générale du Droit peut avoir deux points de départ : ou bien elle prend comme base les facultés de l'individu, sa raison et sa liberté, pour en déduire les principes de justice, de liberté, de droit et de devoir; ou bien elle trouve dans la société l'unique source de tout rapport juridique et conséquemment de toute notion de droit[1]. » Si l'on demande à laquelle de ces deux tendances générales se rattache M. C. nous répondrons que l'auteur, comme son maître, J.-J. Rousseau, le théoricien du *Contrat social*, nous semble occuper une position intermédiaire et indécise entre ces deux points de vue opposés.

D'une part, M. C. semble subordonner d'une manière absolue l'individu à l'État souverain, les volontés particulières à la volonté générale. Il fait de la force publique l'élément essentiel de l'État. Cette force est omnipotente et rien ne peut prévaloir contre elle. M. C. semble admettre complètement cette définition de Rousseau : « La souveraineté n'est que l'exercice de la volonté générale... Si l'État ou la cité n'est qu'une personne morale dont la vie consiste dans l'union de ses membres et si le plus important de ses soins est celui de sa propre conservation, il lui faut une force universelle et compulsive pour mouvoir et disposer chaque partie de la manière la plus convenable au tout. Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens; et c'est ce même pouvoir qui,

1. S. Balicki, *L'État comme organisation coercitive de la société politique*, p. 11.

dirigé par la volonté générale, porte le nom de souveraineté [1]. » Par cette définition, Rousseau conçoit la *suprema voluntas* et la *suprema potestas* comme indissolublement unies et il considère la souveraineté comme un pouvoir — force universelle et compulsive qui n'est dirigé que par la volonté générale. Telle semble être l'opinion de M. C.

D'autre part, si l'on demande quelle est l'origine de cette volonté générale, M. C. répond que cette origine réside dans les volontés individuelles qui s'unissent pour le former. « Au point de vue subjectif, dit M. C., la volonté générale doit essentiellement son assistance à la volonté des individus qui s'unissent pour la former » (p. 17). — Il semble même que les groupements plus ou moins instables des volontés individuelles puissent changer à volonté le sujet du Pouvoir. « La force publique qui succombe aux coups de la Révolution cesse d'être la force publique; alors c'est la Révolution qui se transforme en force publique. » La volonté générale ne se fait jour que sous la forme des volontés particulières agglomérées et il faut que la liberté de ces dernières soit sauvegardée. La volonté générale ne se fait pas jour partout avec une égale facilité. « Dans les États de monarchie absolue, dit M. C., la volonté générale finit certainement toujours par percer; mais c'est avec une grande difficulté. L'influence du monarque est immense et couvre pour ainsi dire la volonté des sujets. Dans les États de régime parlementaire la volonté générale perce, suivant les pays, plus ou moins facilement; mais elle trouve toujours quelques entraves sur son chemin; de nos jours la volonté générale n'est nulle part mieux garantie qu'en Suisse. Par le droit de référendum qui s'y pratique depuis longtemps et par le droit d'initiative populaire que l'on y a adopté en 1891, la volonté générale chemine sans entraves. Enfin la volonté générale est au comble de sa libre manifestation dans les États de régime de démocratie directe, régime qui n'est, hélas! point ou guère possible aujourd'hui » (p. 30).

On le voit, d'après M. C., la volonté générale est omnipotente; mais elle est une synthèse des volontés particulières qui, malgré tout, ont le droit de se faire jour. M. C. conserve à la volonté individuelle un caractère irréductible en face de la force. « La menace, dit-il, influe sur l'intellect. Dès lors, la force n'est plus seule, puisqu'elle appelle à son secours l'intellect qui est la source de la volonté. Donc, l'être animé qui voudra, par suite de la menace de la force, voudra tout de même et c'est sa volonté qui sera le facteur immédiat : *coactus volui* » (p. 19). Combien faible est cette part de la volonté individuelle! mais enfin elle existe et l'auteur croit devoir la reconnaitre.

En somme, M. C., comme Rousseau, dont il semble souvent s'inspirer, oscille entre l'individualisme et l'étatisme, mais avec une préférence marquée pour cette dernière solution.

Une définition synthétique de l'État est donnée par l'auteur à la fin

1. Rousseau, *Contrat social*, liv. II, cité par M. Combothera, p. 93.

du volume (p. 161). Elle énumère les différents éléments de l'idée d'État, rattachés au principe central : la volonté générale. Mais on ne voit pas assez comment cette définition s'induit de l'ensemble du livre, ni surtout quels arguments nouveaux l'auteur a pu apporter pour la justifier.

G. PALANTE.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

E. NAVILLE. *Les philosophies négatives*, in-8, Paris, Alcan.

E. CHAMPION. *Introduction aux essais de Montaigne*, in-8, Paris, Colin.

MALAPERT. *Aux jeunes gens : Conseils de morale pratique*, in-8, Paris, Colin.

MENGER. *Le droit au produit intégral du travail*, trad. de l'allemand, in-12, Paris, Giard et Brière.

V. GIRAUD. *Pascal : l'homme, l'œuvre, l'influence*, in-12, Paris, Fontemoing.

P. TOPINARD. *L'anthropologie et la science sociale*, in-8, Paris, Masson.

STIRNER (Max). *L'unique et sa propriété*, trad. de l'all., in-8, Paris (éditions de la *Revue Blanche*).

H. SALT. *Les droits de l'animal*, in-12, Paris, Welter.

HORION. *Essai de synthèse évolutioniste et moraliste*, in-8, Bruxelles, Lamertin.

BERNSTEIN. *Le Socialisme théorique*, trad. Cohen, in-12, Paris, Stock.

NODET. *Les agnoscies et la cécité psychique*, in-8, Paris, Alcan.

CH. FÉRÉ. *L'Instinct sexuel : Évolution et dissolution*, in-12, Paris, Alcan.

BOUGLÉ. *Les Idées égalitaires : Études sociologiques*, in-8, Paris, Alcan.

LLOYD. *Philosophy of History*, in-12, Ann.-Arbor, Ward.

MILLS GAYLEY AND NEWTON SCOTT. *Methods and Materials of literary criticism*, in-12, Boston, Ginn.

PETZOLDT. *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, in-8, Leipzig, Teubner.

O. LEO. *Die Kausalität als Grundlage der Weltanschauung*, in-8, rlin, Hertz.

IDA. *L'ideazione geniale*, in-8, Torino, Bocca,

'RIVERO. *La teoria dei bisogni*, in-12, Torino, Bocca.

:ANTE. *La morale utilitaria dello Stuart Mill*, in-4, Milano,

O. *Del libero arbitrio*, in-12, Firenze, Barberà.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Rivista Filosofica (janv.-juin 1899).

C. Cantoni. *Aux lecteurs de la Rivista Filosofica.*

La *Rivista Filosofica* continuera la tradition de la revue de Ferri et de celle de Mamiani. Elle se propose d'assurer à la philosophie une place à laquelle elle a droit dans la vie publique et nationale. Elle examinera les principes directement et historiquement. Les études historiques seront, avant tout, objectives. La Revue tiendra le milieu entre le naturalisme pur et l'Idéalisme abstrait et dogmatique; elle ne repoussera pas certaines études contraires, en apparence seulement, aux principes qu'elle défend; mais elle n'accueillera pas les prétendues études scientifiques qui se présentent sous le couvert d'un faux positivisme. Elle recherchera les rapports de la philosophie avec tous les éléments de la vie spirituelle, surtout ses rapports avec la science. Elle fera aux analyses bibliographiques une place plus grande que la *Rivista Italiana*, et elle y joindra un compte rendu des principales revues philosophiques. Enfin elle grossira sa rédaction de penseurs éminents, pour répondre à l'élargissement de ses propres vues.

A. Chiappelli. *La fonction présente de la philosophie critique* (1er article).

Le mouvement néo-kantien, qui a succédé au mouvement matérialiste, s'accentue dans tous les pays. Il s'agit de le juger et de déterminer la fin qu'il peut espérer atteindre. Kant n'est pas seulement un homme du passé; il convient de démêler dans son œuvre ce qui peut guider aujourd'hui la spéculation et de poser à nouveau la question que se sont posée Paulsen et Wundt. Or il apparait ainsi que le néo-kantisme n'en est plus à la période négative et sceptique de Lange, de Cohen et de Vainhinger. Ce n'est pas en vain que Kant a cherché à mettre les principes de la morale hors des fluctuations de la théorie, et d'autre part à fixer les limites de la connaissance et les fondements de la science. Le néo-kantisme actuel essaye de faire converger ces deux courants de la pensée kantienne et de bâtir sur les données de l'expérience une métaphysique nouvelle et critique. Déjà Lange et Cohen admettaient la légitimité d'une métaphysique individuelle. Volkelt va plus loin, et il considère la métaphysique comme travaillant dans la même direction que la science, comme constituant une généralisation au second degré des données empiriques. Mais c'est surtout à Zeller et plus encore à Wundt qu'il faut rapporter l'hon-

neur de ce renouveau métaphysique. La tentative de Wundt, il est vrai, soulève bien des objections. Les méthodes de la science permettent-elles cet *achèvement* de l'expérience que Wundt se propose? — L'auteur ne veut décider ni sur ce point ni sur la valeur générale des tendances néo-kantiennes, avant d'avoir poursuivi l'étude de ce mouvement en Angleterre et en France.

F. Tocco. *Les principes métaphysiques de la science et de la nature d'E. Kant.* Réimpression d'une étude publiée autrefois dans les *Kantstudien.*

B. Labanca. *Jésus de Nazareth d'après de récentes publications françaises.*

L'auteur se plaint de la décadence des études religieuses en Italie, spécialement des études relatives aux origines du christianisme; cette décadence a pour origine la suppression des Facultés de théologie. En France, où ces Facultés ont été conservées et favorisées, les études religieuses sont florissantes. M. Labanca consacre la majeure partie de son essai aux œuvres récentes de M. Albert Réville et de M. Edmond Stapfer; il s'occupe également, entre autres, du livre récemment publié de Proudhon, ainsi que des idées de Wronski. D'une façon générale, il est favorable à l'étude *scientifique* du christianisme, et non à l'étude *dogmatique*; il convient de rechercher avant tout les influences historiques que Jésus a subies.

A. Piazzi. *Liberté ou uniformité dans les écoles secondaires?*

Trois articles consacrés aux réformes désirables dans l'enseignement secondaire. M. Piazzi voudrait que l'on donnât plus de place à l'individualité, qu'on regardât moins les professeurs comme étant des fonctionnaires; c'est surtout par la réforme du professeur que l'on réformera l'école. Sans doute, l'État doit conserver la tutelle des études; mais il conviendrait qu'il laissât plus d'initiative au personnel enseignant, et que cette initiative se marquât par une restriction du rôle que jouent les programmes. Pourquoi l'uniformité actuelle des études? Les divers lycées ne sont pas tenus de donner le même enseignement, puisqu'ils ne répondent pas aux mêmes besoins. Et pourquoi les maîtres ne pourraient-ils, dans chaque lycée, diversifier leur enseignement suivant les circonstances? D'autre part, il serait désirable que les familles entrassent en relations suivies avec les maitres, en se mêlant à la vie du lycée, en pénétrant jusque dans la classe. Le rôle des établissements libres pourrait être considérable dans ce développement de l'individualité, si la loi ne les forçait pas à copier servilement les écoles officielles. Telles sont, entre autres, les questions importantes que discute M. Piazzi. Ajoutons que ces trois articles doivent faire partie d'un travail plus étendu.

C. Cantoni. *L'enseignement philosophique et l'éducation des classes dirigeantes.*

M. Cantoni réclame, au nom de la culture intellectuelle et pratique, contre l'ostracisme qui menace l'enseignement de la philosophie dans

les lycées italiens. Il montre l'utilité essentielle de la philosophie pour la formation de l'esprit et du caractère, non de la philosophie qui enseigne un dogme, mais de celle qui apprend à réfléchir sur soi-même et sur les rapports qui existent entre l'esprit humain et l'univers. Cette philosophie doit être enseignée *directement*, puisque l'on ne favorise en rien son enseignement *indirect* par les maîtres chargés des autres enseignements, lesquels sont à l'ordinaire dépourvus de la véritable culture philosophique, et puisqu'il serait vain de chercher une philosophie conforme aux besoins modernes dans les œuvres antiques ou médiévales.

G. CESCA. *Criticisme et Humanisme.*

Si le criticisme de Kant et le néo-criticisme n'ont pu guérir les hommes du besoin dogmatique et de la recherche métempirique, la faute n'en est pas seulement à l'hérédité, mais bien à l'erreur des néo-kantiens, qui ont négligé dans l'œuvre de Kant toute la partie pratique pour ne retenir que la théorie de la connaissance. Or l'humanité a besoin d'action, et elle a cherché dès lors les principes de son action en dehors de la critique, dans l'évolutionnisme mécaniste, dans l'idéalisme dynamiste, dans le supranaturalisme religieux et mystique. Mais il suffit de comprendre pleinement le principe de la critique kantienne pour y découvrir une notion plus exacte de la philosophie. Ce principe est celui de la relativité de la connaissance. La seule chose qu'il nous soit donnée de connaître, c'est nous-même; la philosophie doit être un *humanisme* et non un *cosmisme*. C'est au sens relativiste qu'il faut entendre la primauté kantienne de la raison pratique et le primat de la volonté selon Schopenhauer. L'humanisme criticiste développera l'énergie et servira l'action, sans tomber dans l'anthropomorphisme illusoire des systèmes dogmatiques; l'homme est une force de la Nature, et l'étude exclusive de l'homme n'est en rien contraire à l'esprit des sciences modernes, non plus que la préparation active de la domination humaine, du *regnum hominis*.

J. SEGOND.

Przeglasd Filozoficzny (1° et 2°, 1899).

L'histoire au point de vue sociologique, par M. Louis GUMPLOWICZ. — L'auteur insiste sur une affirmation qu'il défend depuis une vingtaine d'années, c'est que l'histoire n'aurait pu exister sans un antagonisme primitif des groupes ethniques ou sociaux. Il n'y a pas de *generatio equivoca* dans l'histoire. L'auteur cite quelques sociologues éminents allemands, comme G. Rottenhofer et Fréd. Ratzel, qui ont accepté ce point de vue.

Étant admis que la formation d'un État (et par conséquence le commencement de l'histoire) n'est pas possible sans l'antagonisme des éléments disparates, l'auteur s'occupe de la question : quelle est la force qui met en mouvement ces éléments? Il la définit comme une tendance

à réaliser son essence intime. Deux faits donc concourent à produire l'histoire : 1° le fait primitif de la diversité des groupes humains produits par la diversité géographique des pays; 2° la tendance à se réaliser de la part de ces groupes à forces inégales, tendance qui produit la lutte. Le procès de l'histoire est tout naturel; il est mis en mouvement par la nature même et soutenu par la tendance naturelle des groupes humains à se réaliser. Le problème de l'histoire ne peut être autre que de décrire ce procès, menant à la production d'États, c'est-à-dire des institutions politiques qui tendent à introduire l'équilibre des forces disparates.

L'auteur soumet à la critique la méthode *héroïstique* d'écrire l'histoire, ainsi que la *démocratique*, toutes les deux consistant à introduire des motifs; la première en les attribuant aux chefs des groupes, la seconde à la disposition des peuples. La plupart des mouvements attribués soit aux plans des héros, soit à des tendances des masses ne furent en réalité que des expéditions à la recherche du butin. Les croisades n'y sont pas exclues. L'auteur finit par l'assertion que la science historique ne perdra rien par cette monotonie du ressort sociologique; le but de la science n'est pas du reste l'intérêt romanesque, mais la vérité.

Notions et principes physiques dans leurs rapports à la philosophie, par M. Ladislas HEINRICH (le commencement de cet article se trouve dans le dernier numéro de l'année précédente). — L'auteur prend pour point de départ les vues et les déductions historiques de Mach. Il s'occupe des quelques définitions fondamentales récentes de la science mécanique, comme celles de la masse, de l'énergie, des corps, etc., données dans les œuvres de Hertz, Ostwald, Buchholtz, Duhem. Il les critique, il en cite les formules mathématiques et les propositions fondamentales.

Le résultat philosophique de cette étude est l'assertion souvent répétée, que les conceptions de la mécanique n'étant que des abstractions nécessaires de la science, n'apportent rien qui puisse donner une idée de l'essence des choses. Nées sur le terrain empirique, elles ne peuvent le dépasser. Quant à la mécanique elle-même, l'auteur pense que les difficultés y surgissent au moment où l'on s'éloigne de la méthode purement descriptive, indiquée par Kirchhof, comme l'unique but de la science.

La décadence du matérialisme dans la science moderne, par Mme Joséphine KODIS, article qui doit servir d'introduction à une étude plus ample sur le problème de l'énergétique. — Il contient un sommaire d'objections contre le matérialisme scientifique et surtout contre l'atomisme contemporain, objections émises déjà plus d'une fois dans la litt[illegible] fique et surtout dans le livre connu de J.-B. Stallo
[illegible] itre de *Physique et Matière*). L'auteur invoque
[illegible] Mach et Ostwald. Le matérialisme est une
[illegible] nné comme système métaphysique par la cri-

tique philosophique, il continue d'exister dans la science comme base de ses théories et hypothèses. Mais ne pouvant satisfaire aux exigences nouvelles, il cède sa place à une vue plus générale, celle qui considère l'énergie comme base des phénomènes.

Auguste Comte, comme fondateur de la sociologie, par M. M. Karejew. — C'est un discours prononcé à Saint-Pétersbourg à propos du centenaire de la naissance de Comte. L'auteur fait valoir l'idée de sociologie comme science positive émise par Comte. Il indique sa relation à la « métaphysique » politique du XVIIIe siècle. Il rapproche la date de l'apparition de l'œuvre du sociologue français à celles de la naissance de Darwin, Marx et Spencer, trois penseurs qui eurent la plus grande influence sur le développement de la science ébauchée par lui. Deux choses furent omises par Comte dans son plan de sociologie : la psychologie, comme introduction à cette science, et l'économie sociale comme une de ses bases. « Comte n'est pas le créateur de la sociologie — puisque la sienne n'a pour nous qu'une valeur historique — mais il en est le fondateur. »

Les sources psychologiques de certaines lois fondamentales de la nature, par M. W. M. Kozlowski. — Les trois chapitres de cette étude (qui est à suivre) contenus dans les deux livraisons à revoir, sont intitulés : *Introduction, Les lois de la nature, Le plein et le vide*. L'auteur s'impose le problème de reprendre la critique de Kant par rapport aux notions fondamentales de la science de la nature, au point jusqu'auquel il est amené par l'état contemporain de cette science et de la psychologie. Il se propose de découvrir les procédés conscients et inconscients au moyen desquels les idées et les postulats de la science ont été établis. Son problème n'appartient donc pas seulement au domaine de la théorie de la connaissance dans le sens de Kant; il est plutôt d'ordre psychogénétique.

Les lois de la nature sont définies comme formules générales résultant de l'adaptation des catégories de notre pensée aux phénomènes du monde extérieur. Depuis Galilée, la conception du monde scientifique a pris un caractère éminemment quantitatif; ce qui s'explique par la liaison intime de la science mathématique avec les deux formes de l'intuition : le temps et l'espace. Les lois de la nature sont *rationnelles* ou *irrationnelles*. Les premières sont absolument exactes et s'expriment par une formule simple (ex. : loi de l'action inversement proportionnelle au carré de la distance); les secondes ne peuvent être exprimées par une relation simple (ex. : la dépendance de la tension d'une vapeur de sa température). Ces dernières témoignent d'une incohérence entre les données de l'observation et les catégories logiques, entre l'intuition et le raisonnement, ce qui est bien naturel. Mais d'où viennent les lois *rationnelles*? Comment expliquer la simplicité des formules scientifiques?

La conformité absolue du monde phénoménal — objet d'observation — aux lois de l'algèbre et de la géométrie, produits du raisonnement, s'explique aisément par l'hypothèse de Kant sur la subjectivité du

temps et de l'espace. Mais en physique nous avons affaire à un élément nouveau, celui de *qualité*. Pour suppléer au besoin d'unité dans nos conceptions du monde, nous devons dissoudre ces qualités en quantités et cela ne peut se faire qu'au moyen des constructions additionnelles, des hypothèses et théories scientifiques. C'est au moyen de ces constructions purement rationnelles que nous parvenons à beaucoup des formules simples et à des lois rationnelles, comme celles des relations chimiques ou d'Avogadro, basées sur l'hypothèse des atomes et de molécules chimiques. Il y en a pourtant d'autres, indépendantes des hypothèses. D'où viennent-elles? Leur simplicité n'accuse-t-elle pas un caractère apriorique? Pour répondre à cette question il est nécessaire de considérer nos concepts scientifiques sous leur aspect historique et psychologique, afin de découvrir les sources des fétiches primitifs de la pensée humaine, qui, quoique modifiés et raffinés par la méthode scientifique, ne cessent d'exister au fond des concepts de la science.

Le moment historique, où le problème fondamental de la science contemporaine fut posé nettement, avait été celui de la dispute entre les Éléates et les atomistes sur l'existence du vide dans la nature. Les premiers n'admettaient que le plein pour cause rationnelle : le non-existant (le vide) ne peut exister. Les atomistes tranchèrent cette difficulté, née de l'incohérence de l'intuition et du raisonnement, en disséquant le plein et en y interposant du vide. Cette difficulté, qu'on a reculée sans la résoudre, existe au fond des notions de la science moderne. Nous la retrouvons aussi dans les fondements métaphysiques du calcul infinitésimal qui n'est qu'un nouvel effort d'adapter la continuité de l'espace à l'atomisme de notre concept de pluralité (du nombre), autre point discuté par les Éléates. L'auteur parcourt rapidement les hésitations de la pensée moderne entre le « plein » (conception de Descartes, l'éther lumineux continu de Stokes, matière-éther de Thomson, conceptions de Maxwell et de Pearson) et le « vide » (hypothèse dynamique de la matière ou celle des points-atomes avancée par Boerhave, Boscovich, Kant, Faraday et autres), en s'arrêtant particulièrement sur quelques essais récents pour transformer les idées fondamentales de matière ou masse (Hertz, Planck, etc.), pour aboutir à la conclusion que le problème non résolu du plein et du vide domine toutes les conceptions scientifiques modernes, en y introduisant la dissonance fondamentale de l'intuition et du raisonnement.

Les articles de MM. Sigismond Balicki (*Bases sociologiques de l'utilité*) et Stanislas Grabski (*Introduction à la méthodologie de l'économie politique*), n'étant achevés, nous en remettons la revue au compte rendu prochain.

W. M. KOZLOWSKI.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

ESSAI SUR LA MÉCANIQUE SOCIALE[1].

L'ÉNERGIE SOCIALE ET SES MENSURATIONS

Prenons une simple carte d'école de l'Europe et isolons-en la Suisse. Si maintenant nous voulions désigner individuellement tous les habitants de ce pays, ceux-ci ne pourraient guère être représentés que par des points. Si nous admettions ensuite que ces points exercent les actes des personnes qu'ils représentent, nous les verrions se rapprocher et s'éloigner les uns des autres en parcourant des chemins variables.

Or — au point de vue de l'analyse scientifique — nous avons plein droit, dans la sociologie générale, de nous représenter tout agrégat social de la même manière. La géographie ne procède pas autrement en représentant un grand pays sur l'espace restreint d'une feuille de papier. Quelle que soit l'échelle que l'on applique aux phénomènes, elle n'en change pas l'essence. C'est là-dessus qu'est basée, dans la science, l'application des verres grossissants. En représentant donc la population de la Suisse par un certain nombre de points, nous supposons comme admis que, si nous possédions des verres grossissants d'une force correspondante, nous distinguerions les vrais habitants de ce pays dans l'accomplissement des actes très compliqués qu'ils exercent en réalité. L'observation extérieure et directe du monde n'offre à l'œil que des masses mobiles. L'agrégat social n'est par conséquent qu'un système de points en mouvement perpétuel, se raprochant et s'éloignant les uns des autres. Si l'on venait à nous demander quelle est la cause première de ces mouvements, nous répondrions — pour conserver l'analogie avec la mécanique physique, qui explique tous les mouvements des masses et de leurs parties comme provenant de cette force — que c'est l'attraction.

Cependant, tandis que la mécanique physique ne donne aucune notion des états intérieurs des masses mouvantes, la mécanique

1. Comp. *Essai sur la mécanique sociale*, *Revue philos.*, avril 1898 et juin 1899. Différentes parties de cet Essai ont paru en allemand (*Soc. Monatshefde*, 1898-9), en italien (*Rivista italiana di Sociologia*, 1899), en russe (*Rev. scientifique de St-Pétersbourg*, 1897), et en polonais (*Athenæum de Varsovie*, 1897-8-9).

sociale en possède une connaissance directe par voie introspective, laquelle est considérée en psychologie comme scientifique au même degré que l'observation extérieure. Il existe une certaine différence dans les attractions exercées sur nous par des matières inanimées ou par des individualités différentes; les unes attirent plus fortement que les autres. Nos actes sont toujours l'équilibre de toutes ces attractions; nous sommes nous-mêmes des masses se mouvant vers le maximum du plaisir, c'est-à-dire vers l'attraction maximale et la résistance minimale. Mais, la même chose peut se dire en général de toute matière en mouvement, par exemple, des combinaisons chimiques. Ainsi : le chlore se combine plus facilement avec l'hydrogène qu'avec l'oxygène, tandis qu'il entre difficilement en combinaison avec le carbone et l'azote. De même on peut dire qu'un homme d'une race donnée se sent attiré plus fortement par certaines choses ou personnes que par d'autres. La signification de notre libre arbitre est simplement celle-ci : c'est que, dirigés vers les personnes et les choses de prédilection, nous écartons celles qui nous attirent moins. Le chlore agit de même, par exemple, en abandonnant dans certaines circonstances l'azote, le carbone ou l'oxygène pour se combiner avec l'hydrogène. Würtz a donc pleinement raison, quand il dit : l'affinité chimique est élective[1].

Quelques faits puisés dans la physiologie font supposer que le lien social a pour base une attraction de nature purement mécanique. Preuve en soit par exemple l'attraction sexuelle; à chaque acte de coquetterie, quelque futile qu'il soit, le spermatozoïde et l'ovule tendent à se rapprocher. Si cette attraction semble perdre chez l'homme son caractère purement mécanique, les mœurs de certains micro-organismes nous montrent qu'il n'en est rien; chez ces derniers, en effet, le caractère mécanique de l'attraction sexuelle est hors de doute, en même temps que celle-ci conserve un grand degré de complication[2].

C'est ainsi que les paramécies se provoquent mutuellement pendant plusieurs jours par des jeux de véritable coquetterie, avant l'accouplement. Cette attraction sexuelle des micro-organismes a été expliquée de deux manières : par la simple attraction chimique (Pfeiffer par exemple a montré que les spermatozoïdes des cryptogames sont attirés par certaines matières chimiques), ou par des phénomènes psychiques de choix. Si nous introduisons à côté de l'énergie chimique, l'énergie biologique qui embrasse tous les phé-

1. Würtz. *Théorie atomique*.
2. Ribot. *Psychologie des sentiments*, p. 247.

nomènes psychiques, ces deux explications ne se contredisent pas. En effet, le choix lui-même est soumis aux lois de la mécanique, comme nous le montre l'économie politique pure [1].

Il ne faudrait donc pas, ainsi que nous l'avons vu plus haut, opposer les facteurs psychiques au mécanisme pur, comme deux choses contraires. La science de l'énergie réconcilie notamment ces deux points de vue. Les facteurs psychologiques eux-mêmes dépendent des lois générales de la mécanique. Seulement, tandis que les phénomènes chimiques sont des manifestations de l'énergie cosmique, les phénomènes psychiques sont des manifestations de l'énergie biologique, laquelle est soumise au même degré que l'autre aux lois de l'indestructibilité et de la transformation. Cette manière d'envisager les choses peut seule nous permettre de ramener tous les phénomènes à la mécanique.

Souvent on entend reprocher que l'énergie biologique n'est qu'une métaphore, que personne ne l'a vue, mais autant peut être dit de l'énergie physique. Quelqu'un a-t-il jamais vu l'électricité? Nous la connaissons uniquement par ses manifestations, telles que lumière, chaleur, mouvement.

De même, personne n'a vu l'énergie biologique, mais bien ses manifestations, qui sont nos sentiments, nos idées et nos actions, reconnus soit grâce aux observations extérieures, soit aux observations introspectives.

La science s'en contente dans l'un et l'autre cas.

Cette réduction des phénomènes physiques et psychologiques aux mêmes lois de la mécanique demande de plus amples explications [2].

L'énergétique prétend à juste titre englober et relier entre elles toutes les sciences qui, jusqu'à présent, étaient séparées par une spécialisation trop étroite [3]. L'univers dans son ensemble constitue

1. Comp. notre *Essai sur la méc. sociale* (*Rev. philos.*, avril 1898).

2. Comp. Cl. Maxwell. *Matter and motion.* — Tait. *Properties of matter.* — Balfour Stewart. *La conservation de l'énergie.* — Dastre. *L'énergie dans le monde vivant.*

3. Bain, *Logique*, démontre que tous les phénomènes — et donc aussi les phénomènes sociaux — doivent être considérés et analysés du point de vue des transformations de l'énergie et que la causalité se ramène au fond au principe de la conservation de l'énergie. Cette méthode est la seule applicable à l'étude des processus, quand la méthode de causes et d'effets y est tout à fait défectueuse. Nous voyons donc que les personnes qui ne veulent pas accepter *l'énergie* comme une réalité et qui la considèrent comme une *entité métaphysique*, peuvent se contenter de la regarder comme une catégorie logique. Les principes de conservation et de transformation d'énergie sont des méthodes logiques, le mieux adaptées à l'étude des phénomènes et des processus sociaux. Il est évident qu'aucune science ne peut se passer d'une logique, quoique son contenu soit tout empirique. Or le contenu empirique des phénomènes ne dépend pas de l'ordre logique dans lequel nous les groupons.

un système lié; la science, reflet idéal de l'univers, doit, par conséquent, présenter un système analogue.

La base de cette nouvelle philosophie est le principe de l'indestructibilité de l'énergie, formulé en 1842 par Robert Mayer. Les travaux de ce médecin passèrent inaperçus. Il appartient à Helmholtz de les avoir mis en lumière, en démontrant toute leur importance.

La plupart des physiciens admettent comme explication de tous les phénomènes du monde deux facteurs : la matière et l'énergie. Tout ce qui existe se manifeste sous une de ces deux formes, tel est le postulat fondamental de la science expérimentale.

Par matière on comprend généralement tout ce qui occupe un certain espace, tout ce qui a un certain poids et une dimension quelconque.

On sait que le poids de la matière en quantité donnée reste invariable malgré toutes les transformations de forme par lesquelles celle-ci peut passer. C'est sur ce fait qu'est basée une des grandes lois de la nature, celle de Lavoisier, ou de l'indestructibilité de la matière. « Rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme », telle est la loi de la conservation de la matière.

Pour mieux comprendre le second facteur, l'énergie, il importe d'abord de se familiariser avec l'idée que, dans le monde, il n'existe point de phénomènes isolés. La physique ancienne faisait fausse route en étudiant les phénomènes séparément les uns des autres, en considérant la chaleur, l'électricité, etc., comme des choses différentes. En réalité, le lien existant entre un phénomène donné et tous les autres phénomènes persiste, malgré tous les changements extérieurs. Il existe un rapport entre l'état antérieur et ultérieur de tout processus basé sur un facteur constant et éternel qui se transfère d'un état à l'autre en ne changeant que de forme et extérieurement.

Ce facteur stable, se manifestant dans les transformations et les variétés de formes et qui passe d'un phénomène antérieur à un phénomène ultérieur d'un processus donné, c'est l'énergie.

Elle peut se manifester sous des formes mécaniques, chimiques, caloriques, électriques, etc.

La transformation s'opère dans des normes quantitatives et qualificatives fixes.

L'énergie peut revêtir deux formes : l'une active et l'autre potentielle. Un corps élevé jusqu'à une certaine hauteur développe dans sa chute un travail équivalent à celui qu'exige son élévation au-dessus de la terre. Ce travail, se développant pendant la chute, a diverses applications [illegible] entre autres, de moteur pour le mou-

vement de l'horloge. Les poids de la pendule, avant de commencer à tomber, ont, disons-nous, une certaine capacité d'exécuter un travail, une certaine énergie potentielle, capacité qui se transforme au fur et à mesure qu'ils tombent en énergie active, laquelle se manifeste dans le mouvement de la pendule. Le travail développé par la chute des poids est strictement égal à celui employé pour remonter la pendule. Entre ces deux phases d'énergie active existe encore une phase intermédiaire d'énergie potentielle, au moment où les poids déjà remontés, mais empêchés par un obstacle quelconque, n'ont pas encore commencé à tomber.

L'expérience quotidienne nous démontre que le travail mécanique se transforme en chaleur. L'énergie des combinaisons chimiques n'a pas encore été calculée directement, ce qui ne l'empêche pas de donner naissance à d'autres genres d'énergie : chaleur, électricité, travail mécanique, lumière, etc.

Toute espèce d'énergie peut se trouver dans deux états : visible, actif ou dans un état latent, potentiel.

Le monde physique ne nous présente que des transformations d'une énergie en une autre. Le monde organique, animé, peut-il être placé et enregistré dans cette généralisation? Telle est la question qui se pose.

La science y répond affirmativement. L'univers, dans son ensemble, dans toutes ses manifestations, est régi par des lois fondamentales identiques, présentant ainsi un mécanisme intimement lié. Toutes les suppositions des animistes et des vitalistes qui cherchaient, pour la vie, un fondement spécial *indépendant des lois de la mécanique* sont un vestige des rêves du moyen âge.

La science de l'énergie devient le foyer qui unit en un tout les phénomènes physiques, biologiques et sociaux.

L'énergétique a été, pour la première fois, appliquée à la biologie par le même R. Mayer, qui avait basé sur elle la physique. Ceci se passait déjà en 1845.

Pendant les trente années consécutives l'énergétique biologique tomba dans l'oubli, d'où elle fut tirée par Helmholtz. Dès lors elle a fait de grands progrès grâce aux travaux de Cl. Bernard, Fr. Muller, Loeb, Lalaunié, Chaùveau, etc. [1].

Actuellement l'énergétique biologique est enseignée dans les universités d'Angleterre, d'Allemagne, de Suisse et de France.

1. A. Chauveau : *La vie et l'énergie chez l'animal*, 1894; *Du travail physiologique et de son équivalence* (*Revue scientifique*), 1888 : *Le travail musculaire*, 1891. — F. Lalaunié. *Énergétique musculaire*, 1898. — Dastre. *L'énergie dans le monde vivant* (*Revue des Deux Mondes*, 1898).

Cette nouvelle théorie estime que le monde animé ne nous présente que des transformations de la matière et de l'énergie. Chaque manifestation vitale et toute action animale et végétale correspond aux transformations de l'énergie, à son passage d'un état à l'autre, lequel s'opère dans des proportions fixes.

Passons à l'exposition des conclusions auxquelles aboutit l'énergétique biologique par la voie expérimentale. La plus importante est que le processus vital découle de l'énergie chimique pour aboutir à l'énergie calorique.

Les phénomènes vitaux se présentent donc à nous comme un parcours de l'énergie qui, partant d'un point immuable de la nature physique, y revient en passant par un autre point également immuable, parcours qui s'opère dans l'organisme même. Au parcours de l'énergie correspond celui de la matière, la digestion, qui a également son origine et son issue dans le monde extérieur.

La seconde loi expérimentale de l'énergétique biologique est la suivante :

« L'entretien de la vie ne consume aucune énergie qui lui soit propre; elle emprunte au monde extérieur toute celle qu'elle met en œuvre et elle la lui emprunte sous forme d'énergie chimique potentielle. »

La vie dépend d'une dépense continuelle de l'énergie à laquelle correspond la destruction des tissus.

« Quand le mouvement se produit, dit Claude Bernard, quand un muscle se contracte, quand la volonté et la sensibilité se manifestent, quand la pensée s'exerce, quand la glande sécrète, la substance des muscles, des nerfs, du cerveau, du tissu glandulaire se désorganise, se détruit et se consume. » A cette destruction des tissus correspond la dépense d'énergie qui y était contenu en état potentiel. Cette énergie est la base des phénomèmes vitaux. Il est évident que l'énergie ainsi dépensée doit être renouvelée continuellement, pour que l'organisme puisse conserver son équilibre. Les aliments fournissent justement les matériaux nécessaires. Les organes de digestion les assimilent et conservent ensuite, comme des approvisionnements. Il faut donc distinguer des processus fonctionnels correspondant à la dépense d'énergie, et des processus plastiques, à son accumulation. L'énergie puisée dans les aliments, après avoir parcouru l'organisme et donné lieu aux phénomènes vitaux, retourne à la nature sous forme de chaleur. Les phénomènes vitaux ont donc une place bien déterminée, entre l'énergie chimique et thermique. L'énergie biologique est donc une transformation de l'énergie chimique en calorifique par voie du processus transitoire s'opérant

dans les tissus et donnant lieu à tous les phénomènes vitaux : sentiments, idées, action.

Cette transformation, encore à étudier, est au fond basée sur l'assimilation et sur l'attraction de la matière par la matière.

En effet, nous avons vu dans nos travaux antérieurs que toutes les manifestations intellectuelles, économiques, politiques, civiles, morales, religieuses, esthétiques, etc., proviennent des bases physiologiques de la vie, la faim, l'amour, et pour autant que nous le savons directement et par observation, ces dernières ne sont autre chose que l'attraction de notre corps exercée sur d'autres corps inanimés ou animés.

Nous pouvons donc, comme nous l'avons dit, déterminer quelle est la place occupée par la vie dans l'ensemble de l'univers : la vie prend sa source dans l'énergie chimique et se transforme en énergie calorique. Or, la première, sous forme de nourriture, est élaborée par les plantes. On peut donc dire que le règne animal dépense de l'énergie qu'avait accumulée le règne végétal. Le règne végétal puise son énergie de celle que lui procure le soleil. Les animaux la rendent à la nature sous forme de chaleur. L'univers représente ainsi un tout étroitement lié.

Cependant ajoutons que l'énergie biologique, quoique découlant de l'énergie chimique de la nourriture, doit être considérée non comme contenue dans cette dernière, mais qu'elle se trouve dans les tissus et les organes du corps. Autrement dit, la nourriture doit être digérée et incorporée dans les tissus, et c'est alors seulement qu'on pourra la considérer comme énergie biologique. Tous les principes de l'énergétique biologique exposés ci-dessus ne se rapportent qu'à la nourriture transformée de cette façon. Ces principes ne peuvent être appliqués à la nourriture qui n'est pas encore digérée ni à celle qui se trouve en dehors de l'organisme, laquelle n'est pas du tout énergie biologique.

Dans l'énergie biologique déjà caractérisée il faut distinguer deux états : l'un actif et l'autre potentiel.

L'énergie est potentielle quand elle se trouve en réserve dans les tissus de l'organisme, tandis que toute manifestation de mouvement de la part de l'organisme musculaire ou nerveuse, autrement dit chaque action ou acte de conscience qui est en même temps un mouvement nerveux, de quelque nature qu'il soit : sentiment, pensée, volonté, fait partie de l'énergie biologique kynétique.

Comme nous l'avons déjà vu, ces phénomènes ont cependant lieu aux dépens de l'énergie potentielle.

Or, selon nous, l'énergie sociale est un composé de ces deux

espèces d'énergie biologique. Que devient donc l'énergie physique de l'entourage?

Pour avoir une importance sociale quelconque, elle doit produire une réaction d'énergie biologique [1], car s'il y a par exemple dans la nature des métaux précieux ou des substances nutritives dont nous ignorons l'existence, ceux-ci n'ont aucune valeur sociale.

C'est ainsi que les rayons X n'avaient aucune valeur sociale avant que Roentgen ne les eût découverts, c'est-à-dire jusqu'au moment où ils provoquèrent une réaction nerveuse d'abord sur lui-même, puis sur nous tous, sous forme de conception de l'existence de ces rayons, c'est-à-dire sous forme d'énergie biologique kynétique. La nourriture peut également influer sur l'énergie sociale en se transformant en énergie biologique potentielle en s'accumulant dans les tissus de notre organisme.

Tout ce qui ne se présente ni sous l'une ni sous l'autre de ces formes d'énergie biologique, n'est pas énergie sociale.

Cette réduction de l'énergie sociale à l'énergie biologique a été déjà faite par nous dans un de nos précédents travaux [2]. Ici nous avons seulement confirmé notre point de vue en nous basant sur de récentes acquisitions de l'énergétique biologique.

Enfin nous avons vu [3] que l'énergie sociale est soumise dans ses transformations aux mêmes lois que l'énergie cosmique. Ce sont les lois de la thermodynamique [4]. Nous nous représentons une horde primitive, comme un système matériel en mouvement, les forces agissantes qui provoquent le mouvement étant la faim et l'amour ou l'attraction. De même qu'un boulet de canon rencontrant un obstacle transforme toute l'énergie du mouvement de la masse en énergie interne de chaleur, de lumière, d'électricité, etc., de même le mouvement brut des masses sociales se transforme, en rencontrant des obstacles de la part de la nature environnante et d'autres hordes, en besoins économiques, politiques, juridiques, moraux, esthétiques, religieux et intellectuels. Il y a transformation de

1. Ou être transformée par celle-ci; par exemple, les produits matériels n'ont de valeur qu'autant qu'ils incorporent l'énergie biologique ou poussent celle-ci à l'activité.

2. *Essai sur la méc. sociale* (*Rev. philos.*, avril 1898).

3. *Ibidem.*

4. *Ibid.* La nous n'avons pu faire l'application de ces lois à la société que sommairement; ici nous exposerons la question d'une façon méthodique en nous basant sur les ouvrages suivants : H. Poincaré. *Thermodynamique.* — Dr Mach. *Die Prinzipien der Warmelehre.* Remarquons que M. le prof. Haurion fait une application des principes de la thermodynamique aux phénomènes sociaux dans ses « Leçons sur le mouvement social », mais arrive à des résultats tout à fait différents des nôtres.

l'énergie du mouvement des masses sociales, en énergies internes, psychiques, sans gain ni perte d'énergie. Du reste cette transformation est continue dans tout système social. De même que tout travail des masses cosmiques est accompagné de production de chaleur, de même tout mouvement de masses sociales biologiques se transforme en phénomènes psychiques de genres différents. Ici nous pourrons appliquer le premier principe de la thermodynamique : celui de l'équivalence (le principe de Mayer).

Prenons comme exemple la rotation dans l'eau d'une roue à palettes. Tout le travail dépensé se change, comme on sait, en chaleur. A la fin de l'expérience, lorsque l'eau sera revenue à sa température initiale et que le mouvement de la roue aura cessé, le système sera revenu à son état initial. Dans ces conditions d'identité de l'état initial et final on peut dire que tout le travail dépensé W s'est transformé en une quantité de chaleur Q et on trouve alors une relation : $W = EQ$ où $E = 425$ est l'équivalent mécanique de la calorie. On en tire $\frac{W}{Q} = E$, ce qui revient à dire que le rapport de deux énergies interversibles est une grandeur constante, toujours en supposant l'identité de l'état initial et final du système [1].

1. Supposons qu'on constate, au contraire, une différence entre l'état initial et final ; alors le cycle sera considéré comme ouvert. Par état d'un système à un moment donné, nous entendons l'ensemble de conditions et de grandeurs qui déterminent tout l'enchaînement des processus et des variations du système. Cet état est déterminé par un certain nombre de variables indépendants dont il est fonction. Par exemple, l'état d'un gaz peut être défini par sa pression p et son volume v. Supposons qu'un gaz parti de l'état A, soit revenu après une série de changements des variables à l'état initial A. Si dans le parcours de ce cycle fermé de transformation le travail (appliqué du dehors) s'est transformé en chaleur ou inversement, la chaleur en travail, nous aurions $EQ - W = 0$.

Examinons maintenant ce gaz dans l'état C, qui se trouve sur le parcours du cycle fermé d'opérations et que caractérisent les valeurs p_c et v_c des variables. Il y a ici, outre la transformation d'énergie (par ex. de travail en chaleur), un changement du corps lui-même. Nous ne sommes plus en droit d'écrire $EQ - W = 0$, mais nous devons écrire : $EQ - W = U$, où U est une certaine grandeur positive ou négative.

Fermons alors le contour et revenons à l'état A en passant par D. Si la grandeur U est une fonction entièrement déterminée de l'état C, c'est-à-dire des variables p_c et v_c, sa valeur ne dépend pas de la voie par laquelle nous l'avons atteinte. En effet, si par le trajet A B C elle était U, il s'ensuit que par le trajet C D A elle doit être — U, puisque en revenant en A, nous avons $EQ - W = 0 = U - U$.

Autrement dit, la grandeur U ne dépend pas de la voie par laquelle on l'obtient, mais uniquement des valeurs que prennent les variables à l'état C. Cette valeur U s'appelle *énergie interne* d'un corps. Cette énergie d'un système matériel, c'est-à-dire sa capacité de produire un travail dans un état donné est l'ensemble de toutes les actions mesurables mécaniquement que ce système est susceptible de produire en dehors de lui, en passant par une voie arbi-

L'application de ce principe aux systèmes sociaux ne peut, évidemment, se faire que d'une façon générale et philosophique. Il ne peut évidemment encore servir de base pour mesurer les énergies sociales et les taux de leur équivalence. En parlant des « Transformations des énergies sociales »[1], nous avons vu que tout le mouvement des masses sociales se transforme en états d'âme, en besoins. Le plus important serait de trouver une équivalence quantitative. Mais les systèmes sociaux présentant une complexité énorme et ne donnant que rarement une identité de l'état initial et final, il n'y a pas à parler d'une expérimentation artificielle, et il serait impossible d'appliquer des méthodes quantitatives en partant de ce principe et des moyens de sa vérification, et il nous faudra chercher dans ce but des procédés autres puisés dans l'Économie politique présentant seulement une grande analogie avec le principe de Mayer.

Au point de vue philosophique, ce principe est important en nous permettant de classifier d'une façon générale les besoins : il faut évidemment mettre à la base de cette classification les besoins les plus brutaux et les activités économiques les plus grossières (y compris l'activité guerrière qui n'en est qu'un dérivatif) et reproductrices, qui présentent des véritables mouvements des masses sociales, hordes, races, peuples, sexes. Du choc de ces masses qui produit des mouvements internes, moléculaires plus délicats, proviennent les états d'âme et besoins politiques, juridiques, moraux, intellectuels, etc. Mais s'il y a transformation des mouvements des masses sociales en énergies psychiques, il y a aussi évidemment des transformations inverses. Les masses sociales, hordes primitives, commencent par se ruer les unes sur les autres d'une façon brutale, poussées par la faim et l'amour. Du travail de ces forces et du choc des masses proviennent les énergies internes, psychiques, plus délicates, sous forme de besoin, de plus en plus raffinés. Et ce sont ces besoins d'un caractère de plus en plus intellectuel qui commencent à leur tour à se transformer en mouvements des masses et en leur travail, ou qui au moins éveillent, provoquent ces mouvements et par cela même — et pour d'autres causes dont nous parlerons encore — les règlent, leur donnent une direction. De cette façon chaque besoin (de quelque nature qu'il soit) peut

...ire de son état donné à un autre état, considéré conventionnellement, comme ...t zéro. (W. Thomson.) Puisque $U = EQ - W$, on a aussi $dU = EdQ - dW$, ...$EdQ = dW + dU$, c'est-à-dire la chaleur employée dans un système est égale ...somme des variations de l'énergie interne et du travail accompli.

1. *Essai sur la mécanique sociale* (*Rev. phil.*, avril 1898).

devenir la source de mouvement social et de travail, de même que la chaleur se transforme en travail.

Les conditions de cette transformation nous sont données par le deuxième principe de la thermodynamique, celui de Carnot. Lorsque nous voulons transformer de la chaleur en travail mécanique, la question se pose : combien une calorie peut-elle fournir de travail, dans les conditions données de production? Prenons un gaz dans un cylindre à la température T et relions-le avec deux récipients, un de température T_1 supérieure à T, et l'autre T_2 inférieure à T. Cette opération nous permet, l'expérience le démontre, d'accomplir un travail qui se fait simultanément avec un changement dans le système du gaz et de deux récipients — changement qui consiste dans une tendance de la température des deux réservoirs à s'égaliser, — à prendre une valeur intermédiaire entre T_1 et T_2. Ce changement qui accompagne la production du travail par la chaleur est évidemment lié à l'existence d'*une différence* de température. Il en est de même pour les agrégats sociaux. L'énergie psychique joue ici le rôle de la chaleur; le rôle de la température, de la tension, — l'intensité de cette énergie, l'intensité des besoins, ce qu'on appelle en Économie politique pure degré final d'utilité, rareté.

Nous avons vu [1] qu'il existe une tendance à égaliser l'intensité de l'énergie kinétique de différents agrégats sociaux et nous avons expliqué la lutte des classes en partie par cette tendance, suivant le principe de Carnot. En effet, partout où il existe dans la société quelque différence dans l'intensité des désirs, cette différence tend à s'égaliser en provoquant la lutte, la concurrence et le travail. La société étant considérée par nous comme un mécanisme, ses différentes parties constituantes sont des appareils, des machines, des récipients, des réservoirs, etc., ce sont les différentes institutions et organisations sociales. La différence dans l'intensité des désirs de différentes classes, castes, métiers, organisations et institutions, est la source de leur lutte et du travail qu'ils exécutent. Partout il y a tendance à la transformation de toutes les différences de l'intensité du besoin en travail de civilisation; le but définitif de ce processus de lutte est l'immobilité. Nous avons encore vu que l'intensité elle-même des besoins est liée avec la race [2], avec le potentiel biologique, qui subit lui-même dans ce processus une baisse qui s'exprime par la destruction dans un agrégat social fermé des races

1. *Revue philos.*, avril 1898.
2. Ces différences de race sont la source primitive des différences dans l'intensité des besoins.

supérieures. Mais c'est là une question à part. Dans notre exemple nous avons fourni d'abord au gaz une quantité de chaleur Q (correspondant à $T_1 - T$), et ensuite nous lui avons pris une quantité Q_2 correspondant à $T - T_2$).

Nous avons donc transformé en travail mécanique la quantité de chaleur $Q_1 - Q_2$.

Remarquons que la quantité de chaleur qui est contenue dans un corps de masse m à la température T sera $= mT$, la chaleur spécifique du corps étant 1. De même la quantité d'énergie biologique kynétique contenue dans un agrégat social dépend de sa masse sensible m, de l'intensité des désirs T et de la chaleur spécifique, c'est-à-dire de la race.

La quantité de chaleur transformée en travail à la baisse de température $T_1 - T_2$ étant égale à $Q_1 - Q_2$ nous pouvons écrire :

$$\frac{Q_1 - Q_2}{Q_1} = \frac{T_1 - T_2}{Q_1},$$

ou, ce qui revient au même,

$$\frac{Q_1}{F_1} = \frac{Q_2}{T_2} = 0.$$

Le travail utile qui peut être fourni par une calorie est proportionnel à la différence des températures absolues. C'est là la base même du principe de Carnot. Le rôle de la température dans les systèmes sociaux est joué par les degrés finaux d'utilité, qui, comme on le sait de l'économie politique pure, sont mesurés par les prix. Plus l'écart est grand entre les prix existant dans deux agrégats suivants et plus vifs sont les échanges, et la production. le travail social qui s'ensuit. Nous voyons donc que le principe de Carnot peut trouver de vastes applications à la science sociale, — sujet que nous réservons pour des travaux spéciaux, — et plus encore peut servir de base pour des mensurations quantitatives [1].

Mais revenons au second principe de la thermodynamique [2].

1. Nous mesurons, dans la suite, toutes les énergies sociales et tous les biens, materiels et immateriels, uniquement par leur prix.

2. Si nous admettons que les quantites de chaleur qui se transforment sont infiniment petites, nous pouvons ecrire :

$$\frac{dQ_1}{T_1} = \frac{dQ_2}{T_2} = 0,$$

ou enfin, en faisant la somme de tous les termes relatifs à tous les passages de chaleur consecutifs et infiniment petits :

$$\int \frac{dQ}{T} = 0.$$

Cette somme ou cette integrale est etendue à tout le cycle, depuis l'état initial jusqu'à l'etat final, identique au premier. C'est sous cette forme qu'on présente habituellement le deuxième principe.

Ici nous rencontrons une notion importante de *réversibilité*. Si pendant tout le cycle des transformations, les actions et les réactions sont égales, il est évident qu'on recueille le maximum d'action et le maximum de travail utile possible dans les conditions données de production et que nous sommes aussi en présence d'une série d'états qui se rapprochent indéfiniment d'un équilibre indifférent. Dans ce cas le processus peut être à chaque instant renversé à l'aide d'une dépense de travail prise aussi petite qu'on le voudra. On peut donc, dans ce cycle, transformer la chaleur en travail suivant une direction ou inversement. Autrement dit le maximum de travail utile est obtenu quand la résistance de la machine est égale à la force motrice, de telle façon que la résistance peut à son tour devenir force motrice. Appliquée aux systèmes sociaux, cette notion nous explique une foule de phénomènes.

Il y a ici en effet des cycles de transformation réversibles et irréversibles. A ce dernier type appartiennent par exemple des rapports entre les Anglais et les populations soumises africaines ou indiennes. L'Anglais dépense sa force nerveuse, qui se transforme en mouvement, en travail des populations inférieures; or ces dernières ne pourraient pas changer de place avec les Anglais, remplir leur rôle, en supposant même que les Anglais pussent prendre le travail plus rude d'exécution.

Cependant, dans les rapports entre les Anglais et les autres peuples civilisés, tels que les Français ou les Allemands, ce changement des rôles est possible à tout moment. Nous avons dans ce dernier cas un cycle réversible qui tend vers le maximum de son rendement, mais en même temps vers l'arrêt de mouvement et de transformation[1].

Tous les rapports entre nations inégales, au point de vue du développement de civilisation présentent des cycles irréversibles, unilatéraux, en économie, en politique, en art, etc.; c'est une influence du plus fort sur le plus faible, influence qui a un caractère monopoliste — il n'y a donc pas, pour les deux côtés, de maximun de rendement possible.

Mais tout processus passe, d'une façon automatique, en vertu de la loi sur l'énergie maximale — des cycles irréversibles à des cycles réversibles — et donne un rendement toujours croissant, qui tend

1. C'est en vertu du principe de la dissipation de l'entropie dû à la fois à Carnot et à Clausius : « Dans les transformations d'un système fermé, il est une grandeur qui augmente constamment et lorsqu'elle est la plus grande possible, les transformations du système s'arrêtent. » Cette grandeur est ce que l'on appelle *Entropie*. (Poincaré, *Thermodynamique*.)

vers son maximum et en même temps vers un arrêt des transformations ultérieures. Ceci nous explique le développement des rapports internationaux, en art (par exemple l'histoire de l'influence de la littérature française sur la littérature allemande); en politique la dépendance des uns envers les autres se transforme en égalité, et quand on ne peut plus profiter l'un de l'autre, en amitié (telles sont habituellement les phases de l'évolution de la politique coloniale, par exemple dans les rapports entre l'Angleterre et les États-Unis). La même chose a lieu dans l'évolution des rapports internes entre les classes de chaque peuple. Le travail utile, le développement de la civilisation n'arrivent pas à leur maximum si nous nous écartons des conditions d'un cycle réversible. C'est ainsi que dans les sociétés du passé, basées sur la séparation des classes, les cycles de transformation étaient beaucoup moins réversibles qu'ils ne sont dans nos sociétés contemporaines basées sur la libre concurrence. C'est aussi pourquoi l'épanouissement de la civilisation est beaucoup plus considérable dans nos sociétés que dans celles du passé.

Et l'on peut dire inversement que, puisqu'en vertu du principe suprême de la mécanique, les agrégats sociaux tendent vers le maximum de leur rendement, les systèmes à cycles irréversibles, telles les aristocraties, les sociétés fermées, etc., se tranforment en systèmes à cycles réversibles basés sur la libre concurrence dans tous les domaines. Telle est l'explication du progrès de la liberté dans tous les domaines de la vie sociale, et de la disparition de tous les privilèges, monopoles, etc.

En définitive nous arrivons à ceci : la quantité primitive de chaleur se transforme dans notre exemple en deux parties : 1) $Q_1 - Q_2$ est transformé en travail, et 2) Q_2 est absorbé par le réservoir froid ou condenseur. Pour la transformation réversible il existe un cycle inverse où Q_2 peut se transformer en travail et où ce travail ajouté au travail conservé $Q_1 - Q_2$ se retransforme alors en la quantité de chaleur Q^1 qu'on retrouve enfin dans le réservoir chaud ou foyer. Un cycle pareil, entièrement réversible, est purement idéal, expérimentalement non réalisable. C'est absolument la même chose qui a lieu dans les agrégats sociaux : dans les cycles réversibles, basés sur la liberté, chacun ayant la possibilité de changer d'occupation, peut rattraper dans une position ce qu'il a perdu dans une autre. Mais la liberté des positions étant en réalité très limitée il y a déjà des grands déchets et d'autres pertes de ce genre connues sous le nom de faux frais de la production. Si en outre la société n'est pas basée sur la liberté complète, mais sur des monopoles, c'est ce qu'on peut dire du monopole des grandes propriétés actuelles, et sur des

prérogatives, les pertes deviennent beaucoup plus grandes encore parce qu'on ne peut pas compenser les pertes faites dans une position sociale en la remplaçant par celle qui tire des profits exorbitants.

Parmi les autres applications du second principe aux phénomènes sociaux, il faut faire remarquer les suivantes : comme on ne peut pas faire passer (sans dépenser du travail) de la chaleur d'un corps relativement froid sur un corps relativement chaud, de même dans les agrégats sociaux le rayonnement de l'énergie psychique se fait dans une seule direction : des agrégats dont l'intensité de cette énergie est supérieure sur les agrégats où elle est inférieure, et non inversement. Cette transformation de l'énergie sociale dans une seule direction nous explique le caractère impératif et obligatoire des institutions sociales directrices comme l'état, le droit, la religion, la morale, etc. En effet dans tous ces cas nous avons habituellement au moins deux classes sociales différant par leurs âges (les hommes mûrs et la jeunesse), par leur savoir (les prêtres, les savants et le peuple), par leur force physique (les chefs et les hordes), par leur richesse (les possesseurs et ceux qui vivent au jour le jour), etc., et le plus souvent la coexistence de toutes ces classes. Dans tous ces cas la transformation d'énergie se fait seulement de telle façon qu'elle passe des individus et des classes d'une énergie plus intense sur ceux dont l'énergie est moins intense, et c'est ce passage déterminé qui prend la forme de l'influence, du pouvoir, du charme que les supérieurs exercent sur les inférieurs. C'est lui qui prend la forme des ordres donnés d'un côté et de l'obéissance de l'autre, des sentiments d'orgueil d'un côté et de respect, de soumission de l'autre. C'est dans cette transformàtion d'énergie biologique qu'il faut chercher les véritables bases de « l'impératif catégorique ». Dans un groupe social, même le plus primitif, il s'établit déjà automatiquement un certain ordre, ou certain pouvoir, un certain droit et une certaine morale : tout simplement parce que l'énergie passe d'en haut en bas et non inversement. Mais justement parce que le rayonnement de l'énergie se fait ainsi, il y a tendance vers l'égalisation de ses intensités différentes, jusqu'à un état d'équilibre indifférent où toutes les transformations s'arrêtent. C'est ce qu'on appelle dissipation de l'*entropie*, une nouvelle fonction de la thermodynamique, appelé ainsi par Clausius.

Le caractère impératif de la morale, du droit, etc., ne présente donc rien de spécial et de mystérieux; il entre très bien sous l'action des lois de la mécanique et veut seulement dire que certaines transformations d'énergie, qui leur correspondent, sont irréversibles.

Mais comme tous les cycles irréversibles tendent dans leur évolution vers un état de réversibilité complète qui seule assure un maximum, le caractère obligatoire et impératif des institutions sociales s'affaiblit avec le cours du temps [1].

L'énergie rayonne des classes supérieures sur les inférieures jusqu'à une égalité d'intensité qui signifie l'émancipation politique, juridique, morale, etc., des classes inférieures. A mesure que ce passage unilatéral de l'énergie s'exécute, les rapports entre inférieurs et supérieurs se transforment aussi tout naturellement.

Et ceci on le voit non seulement dans la société, mais aussi dans la famille, dans l'école, etc. Prenons une école : l'énergie passe tout naturellement en vertu du principe de la dissipation de l'entropie des maîtres sur les élèves; c'est pourquoi ils se trouvent sous leur dépendance; c'est un cycle irréversible, mais qui tend vers la réversibilité. Ainsi à mesure que les élèves montent les échelons de la hiérarchie scolaire et s'imprègnent des connaissances qui leur viennent de la part des maîtres, ils deviennent toujours plus indépendants et enfin, ayant sucé des maîtres toute leur science, ils s'émancipent et veulent être traités sur un pied d'égalité. De même dans les rapports entre parents et enfants. Seulement, au point de vue social, la dépendance ne cesse presque jamais : sorti de la tutelle de ses parents, on entre sous celle des maîtres, et ensuite de ses supérieurs dans un métier ou dans une occupation quelconque, ou enfin dans une dépendance de classe : celle des pauvres envers les riches, ou des riches envers ceux qui sont plus riches encore, des ignorants

1. Avec les conditions d'une réversibilité complète le 2e principe, $\int^{\circ} \frac{dQ}{T} = 0$, est, en effet, le point de départ d'un autre raisonnement. Si l'expérience nous amène à établir l'équation $\int_{\circ}^{\circ} \frac{dQ}{T} = 0$, pour un cycle fermé et réversible, il devra exister une fonction des variables indépendantes dont la différentielle sera une différentielle exacte. En d'autres termes,

$$\frac{dQ}{T} = d\mathcal{S}$$

où $\mathcal{S}$ est une fonction de x et y, telle que $d\mathcal{S}$, en sera une différentielle exacte par rapport à x et y. C'est cette fonction $\mathcal{S}$ que Clausius a appelée du nom d'*entropie*, fonction qui présente une certaine analogie avec celle de l'énergie (U). En effet, comme l'énergie, l'entropie est une propriété des corps entièrement déterminée par les valeurs momentanées des variables et il s'ensuit qu'elle peut toujours être traduite par une formule qui l'exprime en fonction de ces variables indépendantes. Comme pour l'énergie encore, sa valeur ne doit pas dépendre du trajet suivi par un corps pour arriver à son état actuel, dans le cas où il ne s'agit pas d'un cycle fermé d'opérations. On peut toujours exprimer l'entropie par l'équation $\frac{dQ}{T} = d\mathcal{S}$, mais seulement, bien entendu, pour un cycle réversible.

envers les intelligents, de ces derniers envers les savants, etc.

Tous ces rapports sont des rapports psychiques (de déférence, de peur, de respect, etc.), basés au fond sur des rayonnements d'énergies spirituelles, d'intensités les plus diverses. Même le rapport basé sur la différence de possession est au fond aussi un rapport psychique : la possession éveille dans le possesseur des énergies virtuelles qui sommeillent dans celui qui ne possède pas : il y a donc ici même une différence psychique, de satisfaction et d'envie.

Mais tous ces rapports irréversibles tendent de plus en plus vers des états de réversibilité complète dans la famille, dans l'école, dans toutes les conditions sociales : parce que tout ce que les supérieurs perdent par voie de rayonnement de leur énergie est gagné par des inférieurs. Cette égalisation ne serait complète évidemment que dans un système fermé. Cependant dans les systèmes sociaux qui se trouvent en communication dans le monde moderne, on remarque plus ou moins la même chose, ce qui présente une analogie parfaite avec la dissipation de l'entropie dans le monde physique.

Selon toute probabilité, la tendance actuelle vers plus de justice et de solidarité, vers le retentissement de la lutte et une organisation sociale plus parfaite et stable, tendance qui est universelle et qui aboutira probablement au socialisme [1], n'est que l'expression de ce que les agrégats sociaux arrivent vers l'apogée de leur évolution, après lequel doit commencer l'époque des efforts moins pénibles de travail moins productif et en général de dissipation d'entropie sociale.

Est-ce bien? est-ce mal? nous ne le savons pas, — les sociétés sont soumises dans leur évolution à des lois mécaniques aveugles qu'on doit subir et qu'on ne peut pas changer. Or les sociétés civilisées entrent indubitablement dans une ère de solidarité et d'égalité, c'est-à-dire de stabilité croissante. Cela ne veut évidemment pas dire que toutes les transformations ultérieures doivent s'arrêter d'un coup ni même que les luttes et les inégalités disparaîtront complètement. Il ne s'agit en réalité que d'un ralentissement du rythme de l'évoluton qui peut du reste continuer indéfiniment dans la direction descendante.

Comme, en thermodynamique, la chaleur uniformément répandue et qui pour cela ne peut plus passer en travail utile n'est qu'un état idéal que l'univers ne réalisera jamais peut-être, de même dans

1. Comp. l'excellent livre de M. le Dr Napoleone Colajanni : « Il socialismo », qui est une véritable critique de la sociologie traditionnelle.

l'univers social, l'égalisation complète des égoïsmes des classes et individus qui rendrait tout travail utile impossible n'est qu'un état purement théorique. En réalité il ne peut y avoir qu'une tendance vers l'égalisation croissante des races et des classes et un ralentissement du rythme de l'évolution, mais les individus appartenant à ces races et classes peuvent indéfiniment différer dans l'intensité de leur énergie, d'autant plus qu'arrivés vers l'égalisation à un certain point de vue elles peuvent différer dans beaucoup d'autres. Du reste la spécialisation produit des différences individuelles toujours nouvelles, de telle sorte que, de deux individus en rapport, l'un peut présenter une certaine supériorité, l'autre une toute différente. Le processus social, même ralenti, peut donc continuer indéfiniment, tout en présentant un passage des cycles irréversibles vers une réversibilité croissante, c'est-à-dire basés toujours plus sur l'égalité, la liberté et la solidarité dans la famille, l'école, l'État, le droit, la morale, etc.

Les races supérieures et les classes plus civilisées perdent petit à petit leur supériorité soit biologique, soit psychique, dont profitent les races et les classes autrefois inférieures. Les dépendances psychiques basées sur les différences dans l'intensité de l'énergie biologique et spirituelle diminuent et en même temps la propriété qui n'est qu'une cristallisation de la matière autour des classes proportionnellement à l'intensité de leur énergie devient de plus en plus égalitaire et démocratique, en même temps que les rapports de dépendance sociale se changent en rapports d'égalité, les sentiments d'orgueil et de soumission ou de peur en sentiments de bienveillance et de sympathie. Et il serait tout naturel qu'à ce développement des sentiments d'égalité et de solidarité, s'adaptât dans l'évolution ultérieure une forme de propriété socialisée et de réformes correspondantes dans la famille et dans tous les autres domaines de la société.

Cependant il ne faut pas oublier que la source de tous ces changements sociaux qui se font pas à pas sous nos yeux se trouve non dans l'accroissement des richesses, mais dans les changements qui se font insensiblement dans l'intensité de l'énergie biologique et psychique des agrégats sociaux, et que l'accroissement des richesses n'en est qu'une des suites. Au fond tout cela se fait selon les lois de la mécanique : les différences dans l'intensité de l'énergie biologique et psychique tendent automatiquement vers une égalisation en se transformant en travail, en accroissement des richesses et vers un état d'équilib[illegible]ent de réversibilité complète dans lequel s'exprime le [illegible]ial dans tous les domaines mentionnés. On

peut encore se demander si l'arrêt ou du moins le ralentissement d'évolution par baisse de potentiel biologique est un phénomène inévitable. A cela nous répondons que la théorie ne s'applique rigoureusement qu'à des systèmes fermés : dans ceux-ci il faut sacrifier le progrès de la race pour avoir de la civilisation, comme il faut sacrifier du pétrole, dans une lampe, pour avoir de la lumière. Mais cela n'empêche pas que dans un système ouvert le potentiel biologique abaissé par évolution intérieure ne puisse être remonté par exemple par invasion du dehors — comme c'était le cas à Rome pendant l'invasion des barbares. De même à présent un peuple très civilisé et affaibli biologiquement peut être conquis par un peuple moins civilisé, mais plein encore de forces brutes, — ici il y a encore peut être une source de transformations sociales ultérieures.

On pourrait aussi se demander si le potentiel biologique abaissé dans un peuple donné, grâce au progrès de la civilisation, ne pourrait être remonté tout naturellement par le hasard du croisement ou par toute autre cause naturelle qui améliorerait la race. Ceci est très douteux : l'étude des sélections sociales nous montre qu'elles ne laissent subsister que les éléments anthropologiques inférieurs [1]. Il est donc impossible de faire de l'or avec du plomb. Mais ce qui ne peut se faire naturellement pourrait être tenté d'être fait d'une façon artificielle. Il est possible qu'une anthropotechnique menée d'une façon systématique permettrait de remonter le potentiel biologique et ouvrirait ainsi devant l'évolution sociale une carrière toute nouvelle et d'une étendue incalculable.

Mais ceci demanderait l'établissement artificiel des différences sociales que l'évolution réelle vient en partie d'abolir. Or il est douteux que les sociétés actuelles veuillent, non contraintes par la pression de la nécessité, s'engager dans cette voie.

Pour nous résumer, nous disons donc que toutes les fois qu'on transforme de la chaleur en effet mécanique, il doit y avoir différence de température, et la chaleur ne sera transformée en travail qu'en passant d'un corps à une haute température à un corps de basse température. C'est absolument la même chose qui a lieu dans la société avec l'énergie biologique : pour que du mouvement social, du travail social soit exécuté, il doit exister une différence dans l'intensité de l'énergie biologique, dont la source primitive, dans toutes ses manifestations, est l'amour et la faim. Carnot a justement comparé le pouvoir mécanique de la chaleur à celui de l'eau; de même qu'il est impossible que la chaleur nous fournisse du travail, à moins

1. Comp. *Anthroposociologie. Devenir social*, mars 1898.

qu'il y ait un courant de chaleur d'un niveau de haute température à un niveau de température inférieure, de même l'eau ne peut donner du travail que si elle tombe d'un niveau supérieur à un niveau inférieur.

De même il n'y a de civilisation qu'entre deux races ou classes d'énergie potentielle ou kynétique différente.

La chaleur se précipite toujours d'un corps à haute température sur un corps à basse température, et si elle est abandonnée à elle-même, elle se distribue également sur tous les corps, de façon à ce qu'ils finissent par posséder tous la même température. La même chose a lieu entre divers agrégats sociaux et entre les différentes classes du même agrégat, par rapport à l'énergie biologique. Or, la chaleur est incapable de nous donner du travail, lorsqu'elle est tout entière à une même température uniforme. Cette température pourra même être très élevée, et l'enceinte qui la contient renfermer d'immenses quantités d'énergie calorifique, mais aucune trace n'en est utilisable sous forme de travail. La même chose peut être dite de l'énergie sociale : nous sommes émerveillés du progrès de la civilisation et nous le considérons à tort comme infini. C'est une erreur : l'intensité de l'énergie biologique des désirs peut croître, mais avec la diminution des différences de cette intensité, avec son égalisation, la marche de la civilisation doit se ralentir et même tendre vers un arrêt, avec la disparition des différences des classes et des races. Pour reprendre la comparaison de Carnot, nous dirons que toute l'eau (ou l'énergie biologique) est déjà tombée au niveau (ou au potentiel) inférieur et ne possède plus le pouvoir d'accomplir de travail utile. Dans les machines à vapeur, il faut avoir deux enceintes, l'une à haute, l'autre à basse température, et le travail s'accomplit par le passage de l'énergie de la première dans la seconde. Ceci est l'essentiel et non la possession d'une chaudière, d'un volant, des pistons, des soupapes et autres appareils directeurs du mouvement. De même, c'est la présence d'une hétérogénéité au point de vue de l'énergie biologique (des races et des classes), qui est essentielle pour l'évolution sociale et non la présence et le développement des appareils directeurs. C'est ce que ne voit pas l'école organique en sociologie, qui veut nier la lutte des classes au sein de la société, cette source véritable de tout le mouvement social qui
a à l'harmonie sociale toute son attention au développement
nes et appareils directeurs [1].

rche la plus superbe de l'intégration et de la différenciation sociale
ver un agrégat social de la décadence dans le cas d'une baisse du

Le travail, le mouvement se change facilement en chaleur, mais il n'est plus de méthode permettant de transformer *toute* la chaleur en travail. Le phénomène n'est pas réciproque, et il en résulte que l'énergie mécanique de l'univers se change chaque fois, de plus en plus, en chaleur universellement diffuse et inutilisable. De même dans la société : les mouvements des hordes primitives causés par l'action de l'amour et de la faim sont transformés au cours de l'évolution sociale, en énergies psychiques qui deviennent de plus en plus également diffuses sur tout le monde et inutilisables. Vu ces déchets continuels, le mouvement éternel n'est pas plus possible dans le monde social que dans le monde cosmique.

Sir W. Thompson prévoit dans ce dernier l'égalisation de toutes les différences de température et de tout mouvement différentiel. L'univers cosmique finira donc par devenir une masse échauffée, absolument inutile au point de vue de la production de travail, puisque cette production dépend de la différence des températures. Dans un sens strictement mécanique, il y a conservation d'énergie, et cependant, au point de vue de l'utilité des êtres vivants, l'énergie de l'univers est en voie de destruction. La chaleur universellement diffuse, constitue ce qu'on peut appeler l'amas de matériaux de rebut de l'univers et cet amas augmente continuellement. Nous sommes donc amenés à remonter vers un commencement où les particules de matière étaient dans un état de chaos diffus, mais doués du pouvoir de gravitation pour aboutir à une fin, où l'univers tout entier ne sera plus qu'une masse inerte également échauffée et d'où aura complètement disparu tout mouvement. Absolument de même dans l'univers social : il a commencé par un état de chaos où les êtres humains, les hordes, n'étaient que sous l'action de l'attraction biologique, de la faim et de l'amour, ce qui donnait lieu à des mouvements et des chocs formidables, d'où transformation des énergies primitives en énergies psychiques, avec diminution continuelle des mouvements comme suite d'une évolution prolongée. Et comme fin, on peut prévoir une diffusion égalitaire des énergies psychiques avec disparition des énergies brutes et cessation de mouvement. Mais ce résultat est encore probablement bien éloigné de nous et au point de vue social et au point de vue cosmique.

Du reste, rien ne permet de prévoir que cette évolution doive être continue dans une direction : au contraire, elle est plutôt discon-

potentiel biologique, qui en est, du reste, un corollaire matériel dans un système fermé. Spencer n'a prêté aucune attention à ce côté — le plus important — du processus social dans sa formule de l'évolution, qui nous paraît incomplète et défectueuse. Nous reviendrons à ce sujet dans un travail spécial.

tinue; après des périodes de prédominance des énergies psychiques peuvent, avec l'apparition des races jeunes sur la scène de l'histoire, recommencer des périodes de vie brutale et de mouvement et de travail. Ce qui nous importe ici n'est pas de prévoir l'avenir, — c'est de donner un aperçu général de l'évolution, et plus encore de montrer que dans des agrégats fermés, il y a tendance naturelle vers l'arrêt d'évolution par épuisement des différences du potentiel biologique. La machine travaille quand la chaleur passe de l'enceinte à haute température dans celle à basse, et non quand elle va inversement. De même dans la société : les races supérieures jouent aussi les rôles des ressorts qui mettent en mouvement tout le mécanisme. Quand toute la force du ressort est épuisée, le mécanisme s'arrête. Il est vrai que le ressort peut de nouveau être bandé par l'arrivée et la création des nouvelles races, il est vrai que les différences et de l'énergie potentielle et de l'énergie kynétique ne peuvent disparaitre jamais complètement, ni au sein d'une société, ni entre différentes société en communication; c'est pourquoi le processus social ne peut jamais s'arrêter. Mais ce qui nous importe, c'est d'avoir un moyen d'analyse, c'est de connaître d'une façon abstraite le mode d'action et la tendance des diverses forces sociales. Du reste, si la société était pratiquement menacée par la baisse du potentiel biologique, elle n'aurait qu'à le relever artificiellement par une culture des races appropriée, par l'anthropotechnique.

(*La fin prochainement.*) L. WINIARSKI.

L'INFINI NOUVEAU[1]

Au cours de nos précédents articles, nous avons cherché à établir qu'en mathématiques on ne connaît pas de prétendu infini numérique qui serait fixe et plus grand que tout nombre entier. Quand on emploie le mot « infini », c'est sans y impliquer cette notion, et seulement pour réduire le nombre et la longueur des énoncés, en vertu de conventions spéciales qu'un peu d'usage rend très claires.

Il a été proposé, il est vrai, de sous-entendre désormais la notion d'infini là où le mot est prononcé. M. J. Bertrand[2] a montré quelle erreur grave on commettrait en procédant ainsi.

On a pensé aussi à faire accepter, pour figurer l'infini numérique, des droites dites *transfinies* qu'on ne saurait dépasser ni même atteindre par la répétition de l'unité; mais de pareilles droites sont étrangères à la géométrie, elles échappent aux théorèmes admis, et sont rebelles, par définition, à l'axiome d'Archimède que M. Borel lui-même cite sans le restreindre d'aucune réserve[3].

Les tentatives ainsi faites en faveur de cet infini, absolument nouveau en mathématiques, s'inspirent des travaux de M. Cantor, où il sert de base à la construction des infinis supérieurs. Nous avons avancé à ce sujet, en nous aidant d'un exemple, que la partie utile de ces travaux peut être affranchie de l'infini. La partie, au contraire, qui ne peut s'en séparer n'appartient pas aux mathématiques; nous entendons par là qu'elle est douteuse, qu'elle manque d'une base précise, et qu'enfin on ne s'accorde pas à l'accepter.

Le livre de M. Borel, si clair, si favorable par ailleurs à M. Cantor, nous a confirmés dans notre opinion; il n'y est fait aucun usage des nombres transfinis, au sens, du moins, que M. Cantor y attache, et si, dans la note II, après l'étude d'une suite particulière qui se prolongerait, non *indéfiniment*, mais *transfiniment*, on trouve l'exposé sommaire de la construction, selon M. Cantor, de l'échelle des nombres plus grands que l'infini, cette note conclut dans les

1. Voir la *Revue philosophique*, février et novembre 1898.
2. *Journal des savants*, septembre 1896.
3. Émile Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*.

termes suivants : « On ne peut nier que, actuellement, l'expression *transfiniment* n'ait encore pour nous un sens moins précis que l'expression *indéfiniment*, de sorte que nos connaissances précises sur les puissances diverses n'excèdent guère la remarque suivante : il y a des ensembles dénombrables et des ensembles non dénombrables, cette dernière notion étant surtout négative. »

Rapprochant le texte et les conclusions, nous étions en droit de croire que M. Borel s'écarte de M. Cantor en quelques points de doctrine où nous ne le suivons pas non plus, notamment en ce qu touche la notion de la numération des puissances au-dessus de la seconde. Nous notions aussi comme plutôt conforme à nos vues quelque défiance à l'endroit des expressions *indéfiniment* et *transfiniment*, qui manqueraient, à des degrés différents, de la précision nécessaire, selon nous, en mathématiques.

Il n'y a plus trace de cette défiance dans les quelques pages d'un si haut intérêt que M. Borel a publiées ici même[1], et c'est pourquoi nous souscririons moins volontiers à tout ce qui s'y trouve.

Pour nous, par exemple, le mot *indéfiniment* est d'un sens obscur dès qu'il implique l'infini numérique fixe et plus grand que tout nombre entier; de plus, cette suite particulière qui se prolongerait *transfiniment* nous paraît ne rien donner que ne puisse fournir la suite des nombres entiers, si l'on s'en tient, pour définir cette dernière, à la proposition fondamentale : *après chaque entier on en peut former un autre*. C'est là ce que nous essaierons de démontrer le plus brièvement possible. M. Borel a jeté une telle clarté sur les éléments de la question que la tâche en devient relativement aisée. Il nous faudra cependant passer par quelques développements auxiliaires; nous aurons soin de n'y employer que les parties les plus simples de l'arithmétique.

Rappelons qu'on appelle dénombrable une suite dont les termes correspondent, un à un, aux nombres entiers successifs. La suite des nombres premiers, par exemple, est dénombrable, parce qu'après le premier, il y en a un second, puis un troisième, et ainsi de suite, chacun à un rang marqué par un nombre entier.

Maintenant, pour l'étude que nous entreprenons de la suite des fonctions croissantes, comme il ne s'agit que de l'abondance des termes, non de leur nature, nous pouvons supprimer bien des détails, et énoncer comme il suit la loi de formation.

On part d'une suite dénombrable donnée, qui a un premier terme, *ou terme de tête*. Par l'application du théorème de P. du Bois-Rey-

1. *Revue philosophique*, sept. 1899.

nond, on obtient un terme de tête pour une deuxième suite dénombrable. Des termes déjà obtenus on déduit, par le même théorème, un terme de tête pour une troisième suite dénombrable, et ainsi de suite.

La suite des fonctions croissantes se compose donc d'une succession de groupes dont chacun est une suite dénombrable déduite de son terme de tête. *Après un terme de tête, on peut en former un autre* par une opération complexe que nous appellerons l'application complète du théorème de P. du Bois-Reymond : du terme de tête donné on déduit un groupe dénombrable, puis on applique le théorème à l'ensemble qui comprend les termes nouveaux et ceux antérieurement obtenus, et cela donne le nouveau terme de tête.

Cela posé, il est aisé de voir que la suite des termes de tête est dénombrable ; en effet, formons parallèlement la suite des termes de tête en partant du premier, et la suite des entiers en partant de l'unité; chaque fois que, dans la première suite, nous formons un nouveau terme de tête par l'application complète du théorème, formons-en un nouveau dans la suite des entiers par l'addition d'une unité; ces opérations étant, toutes deux, toujours également possibles, les termes de tête se trouvent correspondre, un à un, aux entiers successifs; ils forment donc une suite dénombrable. Pour qu'il n'en fût pas ainsi, il faudralt que, contrairement à la proposition fondamentale, on eût rencontré, dans la suite des entiers, un terme se refusant à toute addition nouvelle de l'unité.

Maintenant que nous savons que la suite des termes de tête est dénombrable, reste à voir qu'il en est de même pour la suite complète des fonctions, laquelle s'obtient en écrivant, à la suite de chaque terme de tête, le groupe dénombrable qu'il fournit.

Cela résulte d'un théorème connu; nous allons néanmoins en donner une démonstration directe.

Partons donc de la suite dénombrable que forment les nombres premiers 2. 3. 5. 7.... et prenons chacun d'eux comme terme de tête d'un groupe dénombrable qui sera composé des puissances successives de ce terme, nous obtenons la suite :

$$2.\ 2^2.\ 2^3....\ 3.\ 3^2.\ 3^3....\ 5.\ 5^2.\ 5^3...,$$

qui est du type trouvé pour les fonctions croissantes.

Cette suite des puissances des nombres premiers peut être mise sous la forme d'une suite dénombrable. Il suffit de changer l'ordre de ses termes, et de les prendre par ordre de grandeur, comme ils se présentent dans la suite naturelle des nombres entiers.

La même interversion, portant sur les termes correspondants dans

la suite des fonctions croissantes, la mettra donc aussi sous la forme d'une suite dénombrable, ce qui achève notre démonstration.

D'où vient donc que M. Borel, par un raisonnement dont le développement est inattaquable, ait pu montrer que la même suite est non dénombrable? C'est qu'il a introduit dans la démonstration, à l'état de données, des hypothèses que nous avons eu soin d'écarter de la nôtre.

Ayant à comparer la suite des fonctions croissantes à celle des nombres entiers, nous nous sommes donné cette dernière uniquement par sa loi de formation, savoir : la proposition fondamentale : — après chaque entier, il y en a un autre. — M. Borel, au contraire, se donne la suite des entiers toute formée selon une certaine conception qu'on en aurait. Il est clair qu'une question se pose aussitôt : « cette conception renferme-t-elle ou non quelque chose de plus que la proposition fondamentale? » M. Borel ne manque pas de la signaler, et en ces termes mêmes, mais il ne fait pas connaître son opinion à ce sujet, en sorte qu'il est difficile d'analyser avec certitude la démonstration qu'il donne. Nous serions tentés de la résumer ainsi : la suite des nombres entiers n'est qu'une suite indéfinie; dans la formation des fonctions croissantes on ne peut s'arrêter à une telle suite, car, si l'on s'y arrête pour un instant, on peut, par le théorème de P. du Bois-Reymond, la prolonger encore et sans fin; la suite des fonctions croissantes dépasse donc et sans fin la suite des nombres entiers. Par un tel raisonnement, une suite indéfinie apparaît, non comme illimitée, mais comme précisant au contraire une certaine variété de limitation, un certain mode d'arrêt; notre interprétation, à la vérité, est peut-être très inexacte.

Bornons-nous à affirmer, sans plus de détails, que la conception de la suite des entiers, telle qu'elle entre dans la démonstration de M. Borel, renferme *quelque chose de plus* que la proposition fondamentale, et aussi que ce *quelque chose de plus*, d'une part, et la proposition fondamentale, de l'autre, ont, dans la même question, des conséquences inconciliables, puisque la suite des fonctions croissantes, non dénombrable par la démonstration de M. Borel, est au contraire dénombrable par la nôtre.

Sans nous arrêter ici à quelques observations relatives à la conception qu'on a de la suite des nombres entiers, et qui, inutiles pour l'exposé sommaire que nous allons faire de l'emploi et de la signification des nombres de M. Cantor, seront présentées plus utilement plus loin, reprenons la suite déjà rencontrée :

$$2.\ 2^2.\ 2^3 \ldots.\ 3.\ 3^2.\ 3^3 \ldots.\ 5.\ 5^2.\ 5^3 \ldots.\ 7.\ 7^2 \ldots.$$

Elle est composée de groupes successifs dont chacun est une suite indéfinie.

Pour fixer la place d'un terme dans cette suite, il suffit de dire combien il y a de groupes avant le sien, et combien il y a de termes avant lui dans son groupe : pour le terme 7^3, par exemple, ces deux nombres sont 3, 2; on les associe en une notation unique $3\omega + 2$, où ω et $+$ sont des signes de séparation, une sorte de *ponctuation*, si l'on veut.

Par ces conventions, les termes successifs de la suite ou de toute suite du même type sont représentés par les notations

$$1.\ 2.\ 3 \ldots \omega.\ \omega + 1.\ \omega + 2 \ldots.\ 2\omega.\ 2\omega + 1 \ldots..$$

qui constituent la suite des nombres de M. Cantor, quand on les fait suivre d'autres notations analogues que nous rencontrerons plus loin.

On voit qu'introduits ainsi, ces nombres n'impliquent nullement la notion d'un infini numérique. M. Cantor, lui, les présente tout autrement. Il imagine que, pour aborder le terme de tête du second groupe, on a parcouru tous les termes 1. 2. 3... qui précèdent, en sorte qu'il regarde ω comme un premier infini, limite supérieure des nombres entiers; les nombres qui suivent sont, selon lui, plus grands que l'infini, ou *transfinis*, et ils ont eux-mêmes une limite supérieure, nouvel infini, et ainsi de suite. Mais de telles vues ne sont pas généralement acceptées. Qui ne voit, en effet, que pour aborder le second groupe, on peut, au choix, ou sauter par-dessus le premier, ou le quitter avant de l'avoir entièrement parcouru? Ces nombres transfinis ne constituent qu'une notation systématique commode et qu'on n'emploie que dégagée de la notion d'infini que M. Cantor y a mise. C'est ainsi qu'on peut lire dans une thèse de M. Baire récemment soutenue en Sorbonne : « Nous n'aurons jamais à nous préoccuper des difficultés que peut comporter en soi la notion abstraite de nombre transfini.... il n'y a donc, dans l'usage que nous pourrons faire de la locution *nombre transfini*, rien de plus que l'emploi d'un langage commode[1] ». Nous avons donc le droit de regarder les nombres transfinis de M. Cantor comme n'étant utilisés en mathématiques qu'après qu'on les a libérés de la notion d'infini.

Nous le verrons mieux encore par l'exemple d'une suite plus compliquée que celles que nous avons rencontrées jusqu'ici, et qu'on formera en classant les nombres entiers selon leur composition en facteurs premiers.

Convenons de quelques abréviations de langage.

1. René Baire, thèses présentées à la Faculté des sciences de Paris.

Un nombre entier sera dit généralement du 4ᵉ ordre, si son plus grand facteur premier est le 4ᵉ de la suite des nombres premiers; par exemple, 2×7 est du 4ᵉ ordre.

Dans la comparaison de deux entiers décomposés, nous appellerons *facteur principal* le plus grand nombre premier qui n'a pas le même exposant dans les deux décompositions.

De deux nombres entiers donnés, celui-là sera dit le plus composé qui admet le facteur principal au plus haut exposant. Ainsi $7 \times 3^2 \times 2$ est plus composé que $7 \times 3 \times 2^5$, et le facteur principal est 3.

Ceci posé, classons les nombres entiers dans l'ordre, qui est bien déterminé, de composition croissante.

Après 1, les nombres du premier ordre sont $2, 2^2, 2^3$... qui forment une suite indéfinie.

Les nombres du second ordre s'obtiennent en multipliant les termes précédents par 3, d'abord, puis par 3^2, et ainsi de suite. Avec les termes précédents, il est clair qu'ils forment une suite infinie de groupes tous infinis.

Les nombres du 3ᵉ ordre s'obtiennent en multipliant tous les termes antérieurement obtenus par 5, puis par 5^2, 5^3 et ainsi de suite; or n'est-il pas visible que la suite que ces nouveaux nombres formeront avec les nombres qui précèdent sera bien autrement compliquée, chacun des groupes infinis déjà obtenus en donnant une infinité de nouveaux?

Et, de même, en continuant, chaque fois qu'on introduit un nouveau facteur, chacun des groupes obtenus en donne une infinité de nouveaux, et il y a une infinité de facteurs premiers à introduire.

Les nombres de M. Cantor qui définiront, dans ce classement, la place d'un nombre quelconque, se forment immédiatement et sans peine. Remarquons, en effet, qu'un nombre entier, du 4ᵉ ordre par exemple, $2^9 \times 3 \times 7^5$, est défini par quatre exposants qui sont 5, 0, 1 et 9. Réunissons-les dans la notation unique $5\,\omega^3 + \omega + 9$, où ω^3, ω^2, ω, et les signes + équivalent à une ponctuation orthographique, cette notation, qui est propre à définir le nombre donné, est identique à celle que fournit le système des nombres de M. Cantor. On peut voir, ici encore, à quel point cette notation est indépendante de la notion d'infini, et comment elle sert à représenter et à classer les résultats qu'on obtient, en effectuant successivement autant d'opérations qu'on le veut, chacune d'elles pouvant être répétée autant qu'on le veut. Ces opérations dans le cas présent sont des multiplications par les divers facteurs premiers.

Le classement qu'on vient de faire distribue les nombres entiers

en groupes dénombrables qui sont en telle abondance qu'il est difficile de s'en faire une idée. Et cependant, on peut l'augmenter encore et sans fin. En effet, considérons maintenant un entier comme plus élevé qu'un autre quand il renferme le facteur principal avec un exposant non pas plus grand, mais plus composé, en sorte que les nombres du premier ordre, à eux seuls, donneront autant de suites dénombrables qu'on en a obtenu, pour la collection des entiers, par le classement précédent, et notons aussi que, chaque fois qu'on aura fait un classement, on pourra le prendre pour base d'un classement incomparablement plus compliqué.

Un tel exemple ne nous donne pas seulement l'interprétation usuelle des nombres de M. Cantor; il fait voir aussi et surtout combien il serait téméraire de juger de la richesse d'une collection infinie par la forme sous laquelle elle se présente; on n'en saurait juger davantage par l'abondanee des familles entre lesquelles elle se distribue, en entendant par famille un groupe infini quelconque de ses termes, puisque nous voyons la collection des nombres entiers se présenter *à volonté*, ou comme une famille unique, ou comme un assemblage de familles dont le foisonnement n'a pas de limites.

Nous ajouterons qu'à notre avis la question de savoir si une collection illimitée est plus ou moins abondante qu'une autre n'a pas de sens précis tant qu'on n'a pas expliqué ce que c'est que le nombre des termes d'une telle collection.

Les limites de cette courte étude ne nous permettent pas de tirer de l'exemple précédent, toutes les conséquences qu'il comporte. Nous avons hâte d'arriver, ainsi que nous l'avons annoncé plus haut, à l'examen sommaire de ce qu'on appelle la conception de la suite des nombres entiers.

Quand on dit que la suite des nombres entiers se prolonge *indéfiniment*, le sens est clair; cela signifie qu'après un entier il y en a d'autres, et que, si loin qu'on ait prolongé la suite, on peut la prolonger encore. Ce mot *indéfiniment* résume alors les conséquences immédiates, indiscutées de la propositisn fondamentale.

Quand on dit, au contraire, en parlant de la suite des nombres entiers, qu'*on l'a prolongée indéfiniment*, le sens s'obscurcit; on parle du résultat obtenu par une opération qui n'est pas définie. Quel est ce résultat? — C'est la suite indéfinie des nombres entiers. — Sans doute, mais comment la conçoit-on? Achevée ou non? Si elle n'est pas achevée, on s'est donc arrêté à un entier fini, après lequel elle se poursuit encore indéfiniment. On n'a rien fait en réalité. Si elle est achevée, comment se termine-t-elle? Ce ne peut être que par quelque entier — elle ne saurait fournir autre chose — qui se

refuse, au mépris de la proposition fondamentale, à une addition nouvelle de l'unité.

Rationnellement il est donc impossible de concevoir la suite des entiers achevée. Elle n'est intelligible qu'incomplète et prolongeable; et s'il semble qu'en dépit de tout, la notion d'un suite complète de nombres tende aujourd'hui à se répandre, ce n'est que par le plus étrange des compromis entre la raison et l'imagination. On affirme, pour le repos de l'imagination, que la suite conçue est complète, mais on s'interdit d'en envisager les derniers termes dont la raison serait choquée et qui demeurent pour elle non avenus.

Cette conception de la suite des nombres entiers n'a d'inconvénient dans la science qu'au cas où, dans un raisonnement, on introduirait d'une manière effective l'hypothèse que la suite des nombres entiers s'arrête. On risque alors d'arriver à des conséquences en contradiction avec la proposition fondamentale. C'est ce dont l'étude de la suite des fonctions croissantes nous a fourni un exemple décisif, où éclate tout ce qu'il y a de contradictoire dans les doctrines de M. Cantor.

Aussi bien, n'est-il pas inutile d'y insister encore ici, puisque, grâce à de puissants appuis, ces vues sortent aujourd'hui du domaine philosophique, et réussissent à se mêler, dans l'enseignement, aux données autrement certaines des mathématiques.

Pour M. Cantor, par une sorte de manichéisme jusqu'ici insoupçonné dans la science, la suite des nombres entiers est le résultat et aussi le théâtre d'une lutte ou d'un accord entre deux principes contraires : l'un, principe de formation, donné par la proposition fondamentale, l'autre principe d'arrêt, chargé de justifier la limitation « qu'en fait, en un certain sens »[1], M. Cantor aperçoit dans la suite des nombres entiers. Tel est le premier dogme de la science nouvelle. On peut craindre que, mal interprété, il ne devienne trop fécond, car selon qu'on emploiera à propos le principe de formation ou le principe d'arrêt, qui lui est opposé, on démontrera aussi aisément une proposition et la proposition contraire.

Une autre contradiction non moins dangereuse se rencontre dans l'usage qu'on fait de la notion d'infini. L'infini — c'est le second dogme — équivaut, dit-on, à telle de ses parties. Cette proposition signifie sans doute que les infinis, quels qu'ils soient, sont soustraits, par leur définition même, aux comparaisons d'égalité ou d'inégalité, ou encore peut-être que les mots *plus grand* et *plus petit* perdent leur sens habituel, quand il s'agit d'infini. Soit; l'idée, en s'effaçant

1. *Acta mathematica*, t. II.

à ce point, perd ce qu'elle avait d'inquiétant pour la pensée, mais alors, comment soutenir que l'infinité des nombres incommensurables, par exemple, est, au sens ordinaire du mot, plus grande incomparablement que celle des nombres entiers ?

On peut craindre que de telles propositions ne deviennent, pour un temps, classiques; il est au pouvoir de quelques esprits d'en décider. Par contre, on prévoit aisément qu'un jour, dans d'autres circonstances, les mêmes vues feront retour au recueil de ces hypothèses toutes spéculatives qui ont souvent accompagné sans profit le développement régulier et fécond des mathématiques.

ÉVELLIN ET Z.

L'ENNUI

ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE

(*Suite*[1].)

III. — L'ENNUI DES VIES MANQUÉES ET DES VIES FRAPPÉES D'INFÉRIORITÉ.

L'ennui des vies contrariées. — Il y a état d'ennui — révolté, résigné, peu importe — chaque fois que nous butons contre un obstacle, que nous sommes jetés hors de notre voie, que nos goûts, notre caractère subissent violence.

La question première qui se pose en ces sortes d'épreuves est celle de leur durée; il est entendu que nous n'acceptons pas un seul instant le sort ennemi qui nous est fait; mais si le supplice est court, un mauvais moment est bientôt passé, et nous ne nous mettrons pas en frais d'ennui. Le collégien, couché sur son pupitre, compte les jours qui le séparent des vacances, et combine des farces drolatiques contre ses camarades et ses maîtres; avec plus d'impatience et de colère, le soldat, prisonnier d'une caserne, annote ses éphémérides; il raie de traits rageurs chaque jour que lui a pris une corvée détestée; le malade, retranché de ses occupations, suppute le temps perdu, et conjure le médecin de lui fixer la date probable de sa libération.

Cet ennui des impasses, des mauvais passages, des années maudites, est plus pénible à porter, quand nous n'entrevoyons pas la lueur de sortie du souterrain; il en est ainsi lors de résidences interminables en terre d'exil, en pays pris en aversion.

La direction de notre vie nous appartient très peu; nos parents, la société, le hasard nous poussent par les épaules dans des chemins qui ne nous plaisent guère; rien de plus fréquent, rien de plus banal que d'être contrarié, entravé, exploité, et l'ennui qui piaffe, qui invective, qui grince des dents, est le compagnon de toutes nos étapes. Mais en marge de la réalité objective, — dont le procès-verbal impartial est à rédiger, — il y a nos commentaires qui man-

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

gent le texte; l'imaginaire prime le réel; une même chose nous est tour à tour piqûre d'épingle ou coup de massue; avec de minces parcelles d'objectivité, il est loisible à l'esprit de déchaîner un ouragan subjectif de tous les diables.

Chacun manœuvre à sa façon, selon son tempérament, contre l'ennui temporaire des situations désagréables; on craindra de le prendre au sérieux, au tragique, de lui faire les honneurs d'une crise de désespoir; une fois concédée une rapide grimace, il n'est qu'à le larder de flèches d'ironie, ou, si, vraiment, l'heure présente est laide et méchante, aiguisons notre caractère contre le glaire dur de la réalité agressive.

Et puis il y a un art de s'absenter de sa besogne, de se démettre de sa personne : la rêvasserie qui nous enveloppe d'un nuage, la somnolence qui esquive la sonnerie des heures, l'automatisme, la démarche significative du chien qu'on fouette.

Cet ennui des culs-de-sac, des journées terribles, des heures atroces, est laissé à notre appréciation; nous pouvons en extraire de l'ironie, du stoïcisme ou des sottises.

L'ennui des vies manquées. — L'ennui qui s'attache aux vies manquées est sans fond et sans bornes, s'il a pour raison d'être irréparable.

Nous avons deux existences qui rarement réussissent toutes les deux à la fois, et en même temps, et au même degré : une existence extérieure et une existence intérieure; nous tenons un rôle public qui est presque un non-moi, un masque de cabotin, et nous avons un moi intime qui est plus à notre ressemblance que notre figure sociale, et, je dirai même, anatomique.

Ces deux fractions de nous-même peuvent ne faire qu'un bloc, chez les natures simples, et chez les natures unifiées et harmonieuses; et, en première hypothèse, nous posons : si, étant de ces unifiés, notre carrière sociale a conduit à l'épanouissement nos facultés essentielles, les plus représentatives de notre individu, et si d'autre part le succès nous a servi ponctuellement, nous figurons l'homme heureux par excellence, heureux devant le public, et devant son miroir, dans sa chambre; portant beau dans la coulisse comme sur la scène. Une telle réussite est un miracle à célébrer comme il convient, et le vainqueur n'a de compte à rendre qu'à l'ennui par satiété.

Passons à des lutteurs moins triomphants : donc, nous jouons deux parties parallèles; généralement on n'en perd qu'une.

Soit, d'abord, notre carrière publique ascendante à souhait, comblée de faveurs; mais notre moi intime, qui a ses désirs à lui, son origi-

nalité irréductible, a dû se faire petit pour laisser grandir l'homme extérieur; il n'est pas toujours de la fête, et froissé dans ses aspirations secrètes, parfois légitimes, parfois chimériques, il souffrira, protestera; notre âme a une plaie, notre vie intérieure nous apparaît comme manquée. Ou bien, notre métier a tourné au désastre, soit qu'il ne représentât pas notre vocation, soit que nos concurrents fussent mieux armés que nous; notre vie extérieure, visible, celle que nous promenons dans les rues, et qui paie patente, est ratée, il ne nous reste qu'à nous rattraper sur les sensations internes et les délices de l'intimité. Nous allons examiner ces deux situations dans leurs rapports avec l'ennui.

Nous avançons cette proposition, incontestable dans sa simplicité originelle : un homme se meurt d'ennui dans les fanfares mêmes de son triomphe, s'il n'a pas l'âme du personnage dont il fait les gestes.

Rien n'existe pour nous que ce qui pénètre en nous : à quoi bon les richesses, les honneurs, un décor somptueux, des palais, une valetaille à nos ordres, si ces extériorités ne sont pas assimilées par nous, si dans notre poitrine une âme secrète est refoulée, étrangère à ce vacarme, qui n'a pas reçu satisfaction? Parfois, cependant, on peut prêter une oreille complaisante aux vanités de son succès; mais que dire des cas où nous sommes mis en demeure d'exercer un métier détesté qui nous vaut tout juste l'entretien quotidien?

Le divorce est fréquent entre l'homme et son rôle; mais nulle part il n'y a une distance plus large entre le costume et le moi que dans la classe des fonctionnaires, et c'est chez les plus hauts perchés que ce désaccord intérieur est le plus criant. En effet, tandis que dans le commerce, l'industrie, les carrières libérales, artistiques, intellectuelles, il est difficile de réussir si l'on ne met pas toute son intelligence dans ses affaires, il se trouve que dans les carrières administratives, dans l'armée, la magistrature, la bureaucratie, l'Université, le clergé, on peut parvenir aux plus hauts grades, sans avoir manifesté des facultés de premier ordre. Qu'est-ce qui a décidé l'ascension? Le favoritisme, la stratégie de l'intéressé, le mouvement machinal de l'avancement. Les galons s'ajoutent aux galons; les décorations font brochette sur notre poitrine; notre traitement fait boule de neige; mais quoi! l'argent n'est qu'un objet d'échange; les titres les plus sonores perdent bientôt de leur sonorité caressante, et si notre âme n'est pas présente dans nos gestes, l'ennui nous ronge sous notre uniforme flamboyant et nos caparaçons de gala.

Allons plus loin : chez ceux mêmes qui chérissent leur fonction, une carrière à extériorité officielle exorbitante, qui comporte un

service social très chargé, une tenue très surveillée, est pour froisser l'homme intérieur et contrecarrer notre appétit naturel de liberté. Il suffit de se remémorer les déclarations unanimes des moralistes : l'homme est un animal qui garde son fonds sauvage malgré l'effort des pédagogies prétentieuses; ses passions, ses appétits se placent au-dessus des lois; la civilisation la plus parfaite est celle qui fabrique le plus de muselières. L'animal humain nourrissant un désir immodéré de jouir, d'être libre, ne voulant avoir d'explication qu'avec son caprice, il est évident que les praticiens des professions sévères, à redingote glaciale, à soutane, à tenue haut cravatée, les embrigadés des carrières hiérarchisées, encombrées de chefs, grevées de formalisme, de réglementations, où la part est énorme faite à l'étiquette, à la discipline, à la parade, à la corvée, les pontifes de tous grades, de toutes catégories, éprouveront dans le tréfonds personnel et secret de leurs âmes les protestations, les colères, les rages bâillonnées d'un ennui recuit et condensé. Le ligotté, à figure revêche, regimbe contre ses liens; il a un jetage de paroles virulentes sous le masque qui l'étouffe et lui mange le visage. L'homme vrai bâille et grimace derrière ce déguisement professionnel qui est sa caricature; vienne l'heure où il quitte l'estrade sur laquelle il est juché, où il se démet momentanément de son rôle, quel changement à vue! l'acteur solennel fait place à un gamin joyeux qui brise en mille morceaux les attitudes du mannequin.

L'ennui des fonctionnaires, et de ceux qu'on peut appeler les officiels, est dénoncé par la négligence proverbiale que tous apportent dans leurs fonctions assommantes; par la jalousie féroce entre collègues qui se disputent l'échelon de l'avancement; par une propension singulière vers la débauche brutale, revanche et réaction de l'hypocrisie professée; enfin par une haine spéciale et violente au-delà du croyable contre le type qui est l'antithèse de l'embrigadé, du bourgeois confit dans son sacerdoce; nous entendons nommer : le spéculatif, esprit aérien qui se joue de la mascarade sociale; l'insouciant bohème des professions artistiques; l'aventurier hors cadre que ses avatars divertissent, et toujours supérieur à son emploi présent.

Conclusion : nous manquons tous, plus ou moins, notre vie intime, la vraie, celle dont nous gardons les dates, vie du cœur, des sens, de l'esprit, vie de l'imagination et du rêve, parce que nous sommes l'acteur guindé d'une profession qui accapare nos forces, dispose de notre temps, qui nous déforme et nous spécialise, et nous nous ennuyons mortellement dans les fers qui nous entravent et sous le costume qui nous déguise.

Nous arrivons maintenant aux existences qui ont manqué ostensiblement le but qu'elles visaient.

La psychologie du pauvre diable à qui tout fait faillite est connue d'avance. L'individu, trahi par son métier, étranglé par ses concurrents, s'effondre dans un désarroi lamentable, pot-pourri de toutes les misères. Mais, à céder un million à ses créanciers, on essaie de sauver les centimes; on crie victoire si l'on a arraché à un incendie le quart de ses meubles. On peut ramener à deux catégories les gens qui échouèrent dans leur profession : dans la première, nous mettons ceux qui firent banqueroute pour s'être fourvoyés lourdement dans un rôle qui ne se rattachait pas à leurs aptitudes, à leur vocation; d'ailleurs ils le tinrent avec des nonchalances, des maladresses appuyées qui faisaient fuir le public; dans la seconde catégorie sont ceux qui, mieux assortis à leur emploi, déployèrent vainement leur bonne volonté laborieuse; ils ont péri par défaut de chance et sous la coalition des fatalités hostiles. Ces deux groupes ont une origine un peu différente, mais le malheur identifie bientôt leurs physionomies; quelle que soit la cause de leur défaite, tous les vaincus finissent par se ressembler. Comment se comportent les vaincus de la profession sociale? Ils chercheront des compensations du côté des sensualités faciles, et des sentiments faciles aussi, afférents à l'amour, à l'amitié, à la famille. Qui ne croit pas aux apparences ne saurait entièrement manquer la vie : les naufragés passés à l'insouciance, les réfractaires qui ont refusé le licol et les harnais d'un métier, ont découvert les premiers les jouissances infinies que recèlent la paresse et les femmes, le printemps embaumé, les routes ouvertes sur la campagne, la contemplation des ciels changeants, les cigares lentement savourés.

Enfin fussions-nous exemptés d'une profession, et maître absolu de nos pas, et servi par la richesse, notre âme assoiffée de bonheur peut dépérir, n'ayant pas découvert le climat ou la serre où elle aurait fleuri, et peut-être elle ne se rencontrera jamais, non plus, l'âme-sœur en qui elle se dilaterait. On entend retentir partout ces plaintes lamentables : Je n'ai pas été compris ! je n'ai pas été aimé comme je méritais de l'être; personne ne s'est donné à moi, je ne me suis donné à personne, etc. Ah ! que d'amertume au fond des cœurs ! que d'ombre sur les fronts! Ne serait-il pas bon de ramener l'amour du ciel en terre. de le faire descendre des hauteurs éthérées où le lyrisme des passionnés et des poètes l'a fait monter, en un mot, de l'admettre moins rare et moins dramatique, puisque sa possession est si vivement désirée par les pauvres humains bêlant de détresse? Mais les vaillants joueurs prennent plusieurs billets à la loterie... La femme, il est vrai, plus limitée, moins plastique, moins

clownesque que l'homme, ne connaît guère que la vie du cœur et du sentiment, et se range avec résignation parmi les existences manquées dès qu'elle a désespéré de recevoir les satisfactions sentimentales qui lui sont nécessaires, qu'elle avait demandées à un mari, à un amant, à des enfants. Et parmi les plus leurrées n'oublions pas la femme au cœur de mère, à qui la maternité a été refusée.

L'ennui des vies frappées d'infériorité. — La définition d'une vie frappée d'infériorité par rapport à une vie manquée, serait un exercice inutile de terminologie; ce sont mots qui se définissent d'eux-mêmes, et les exemples qui vont suivre jetteront toute clarté.

Une vie frappée d'infériorité incontestable, et submergée par l'ennui, est celle du malade chronique; ou encore la vie de l'individu sur qui s'acharnèrent des souffrances ineffaçables. Examinons ce dernier cas. Des souffrances physiques ou morales excessives, longtemps supportées, laissent dans l'organisme broyé une stérilité réelle par épuisement, une dépression vitale, au moins latente, qui nous rendent désormais inaptes à l'optimisme et à l'éclat du rire. Quelques-uns se renouvellent tout entiers, — vitalité supérieure, destinée enfin triomphante — et voient s'effacer la griffe des mauvais jours; le plus grand nombre ne se relèvera guère des épreuves par trop cuisantes, et nous disons qu'ils en gardent un nuage sur le front et des ténèbres au fond de leur âme. Il en va ainsi chez tant d'infortunés dont l'enfance, la jeunesse furent minées, salies par la misère, roulées dans les humiliations.

La gloire, la fortune n'ont pas toujours consolé les arrivés illustres de certains souvenirs.

On meurt, en plein bonheur, de son malheur passé.

Elles sont saisissantes ces phrases de Michelet, dans son Journal, témoignant de la profondeur de désespoir où le réduisirent les tortures que le sort lui infligea, à quatorze ans, au temps où il travaillait à l'imprimerie de son père : « Dans ma pensée, ce temps reste comme un grand désert gris où le soleil ne se montrait jamais... Rien ne m'a mieux aidé à comprendre la sombre monotonie du moyen âge, l'attente sans espoir, sans désir, sinon celui de la mort, que d'avoir langui, enfant, pendant les dernières années de l'Empire... Ce mot semblera étrange dans la bouche d'un enfant, je me sentais tari. C'était une aridité sèche et triste, sans besoin de larmes, ce don du ciel que je connais aujourd'hui. Immobile à ma casse, sous l'ennui pesant, rien que l'ennui, j'appris ce que c'était que les longues heures; ce que c'est que de travailler tard à quatorze ans, quand

le bruit des pas des promeneurs vous invite, que les robes blanches passent, et que l'on croit les oisifs heureux[1]. »

Il y a un ennui par sentiment d'infériorité dans toute vie qui n'est pas de premier rang, chez tout homme qui n'a pas rempli sa juste destinée. De cette proposition nous déduisons l'ennui des subordonnés, des subalternes, des employés de tous genres, des esclaves de toutes catégories, des avilis du sort, peuples ou individus. Derrière les chefs qui ont l'initiative, qui commandent, qui triomphent, derrière les acteurs de grand rôle acclamés, derrière les audacieux qui raflent les richesses et les jouissances, marquent le pas et s'ennuient les comparses, les figurants, les obscurs, les manœuvres qui ont travaillé pour les autres, qui construisirent le palais habité par les maîtres, qui furent à la peine et ne sont pas à l'apothéose, les anonymes qui composent la foule, les pauvres hères, les parias qui font le troupeau.

Il est des gens dont le sort matériel ne laisserait rien à désirer, mais qui s'administrent un ennui créé en partie par suggestion; ils se jugent inférieurs pour avoir manqué un idéal intransigeant, ou telle situation visée. Il en va ainsi pour les candidats à la gloire qui sont restés en arrière; pour les disciples, les imitateurs des grands hommes, effacés dans la splendeur de leurs héros; pour les *minores* qui ne régneront pas; les indiscernables qui n'ont pu se faire une figure individuelle, émerger hors de la banalité. Dans le même lot nous mettons les rois détrônés, les prétendants en exil, les politiciens en disgrâce, les vaincus des guerres civiles, les classes refoulées dans l'ombre des partis d'opposition.

Le sentiment poignant d'une erreur commise, alors même qu'on a rejeté cette erreur, peut mettre à jamais sur notre front un nuage d'ennui; ainsi chez le défroqué qui porte dans le fond de son âme un *Ergo erravi* lancinant; chez le naïf désabusé un peu brutalement; et tout homme qui a trop cru aux promesses de son imagination, trop espéré de son orgueil, a chance de finir défroqué, à figure longue, de l'espérance, de l'illusion; souvent qui a débuté par une jeunesse follement ingénue, audacieuse ou idéaliste, portera dans la suite des années l'air atterré et penaud d'un imprudent qui a reçu une formidable raclée.

Il est un sentiment d'infériorité particulièrement subjectif, producteur d'un ennui à la fois impalpable et pesant. Des gens, soit instinct, soit réflexion, se sentent inférieurs à leur fortune, à leur cadre, à la position qu'ils occupent; ils souffrent d'une dispropor-

1. *Ma Jeunesse*, p. 75.

tion entre leur taille et leur armure : rois écrasés par leur trône; millionnaires qui n'y comprennent rien, accablés par leurs richesses, leur luxe, leurs châteaux; parvenus déconcertés par la rapidité de leur élévation; hauts dignitaires de fonctions transcendantes, qui n'ont pas les dimensions de leur emploi, l'envergure de leur rôle.

La suggestion est prépondante, et à elle seule fait l'ennui, dans les cas suivants : chez les rêveurs maladifs en désaccord perpétuel avec la réalité, quelle qu'elle soit, qui prendraient volontiers pour devise le mot célèbre : N'importe où, hors du monde, chez les imaginatifs purs, épris de la lune, enflés de prétentions irréalisables; chez tant de têtes creuses où sévit l'esprit romanesque, qui consiste à vivre au-delà de l'horizon, alors qu'on est incapable de tirer des choses qui nous entourent leur saveur, leur grâce, leur agrément, leur poésie.

S'éprouvent inférieurs et s'ennuient, par suggestion encore, ceux qui ont la manie de la comparaison, qui déprécient leur sort en le comparant au sort de tels autres, plus riches, plus triomphants, plus fortunés qu'eux. La comparaison fonctionne constamment dans notre esprit; que l'intelligence en tire profit, mais que l'imagination n'en soit pas dupe : la conversation est-elle sur l'argent, chacun compte son argent; on parle amour, chacun met en parallèle ses hauts faits avec les exploits d'autrui : « Si on ne voulait qu'être heureux, cela serait bientôt fait; mais on veut être plus heureux que les autres; et cela est presque toujours difficile, parce que nous croyons les autres plus heureux qu'ils ne sont [1]. » Oui, comment savoir au juste où l'on en est? Inquiétude vague, jalousie, envie, crainte d'être dépassé, de n'avoir pour tout festin que des miettes, voilà bien la matière première de l'ennui.

Nous découvrons un état d'infériorité réelle, partant l'ennui, qu'il soit conscient ou inconscient, chez tels prisonniers et suppliciés de la vie domestique qui étouffent dans leur ghetto : le fils écrasé par le despotisme de son père, qui en demeurera à jamais courbé et timide; la jeune fille qui invoque l'époux sauveur, et qui s'anémie à l'ombre mortelle de la maison familiale; la femme annihilée méthodiquement par son mari, refoulée, contredite, contrainte à un servage tremblant; le mari-valet, que sa femme asservit et remorque, bête de somme du ménage, succombant sous le faix, et qui disparaîtra le premier.

Tombent sous le coup de l'ennui ceux dont les besoins, les goûts sont méconnus, qui se meurent d'asphyxie, jetés dans un milieu non

1. Montesquieu.

respirable : ainsi, le sociable sans compagnons, qui en dépit de ses avances, de son indulgence, ne trouve pas de société où s'agréger; mais s'il est laissé seul, il est atteint de paralysie foudroyante, il ne peut plus manger, penser, marcher, agir; ainsi le solitaire violenté qui proteste, si l'on envahit sa solitude, si l'on ne respecte pas sa misanthropie, sa méditation, son rêve, son silence. S'ennuient l'actif condamné au rond de cuir, aux travaux forcés de la sédentarité; le sensitif douillet qu'on bouscule, qu'on jette dans une carrière d'action dont la rudesse le déchire et l'abat. Du même ordre est l'ennui nostalgique du rural transporté à la ville, qui ne peut s'y acclimater; du citadin exilé aux champs, et qui pense y périr d'asphyxie mentale et de détresse.

Nous n'insistons pas; cette formule-mère contient dans son sein un nombre infini de cas qu'il est aisé d'en extraire : il y a état d'ennui toutes les fois que violence est faite à notre personnalité, longue violence entraînant une dépression de notre vitalité.

Nous allons maintenant produire des tableaux plus détaillés où nous ferons saillir les stigmates d'ennui qu'imprime sur la figure du patient l'infériorité de sa condition. Nous allons dire l'ennui des successeurs, l'ennui du peuple, l'ennui de la vieille fille.

L'ennui des successeurs. — Un continuateur, par rapport au créateur, et pour serrer de plus près la question, un fils qui prend la suite du métier paternel, éprouvent presque fatalement cette impression que l'intérêt et la beauté de l'œuvre, de la bataille, étaient au temps du prédécesseur, qu'ils font de la routine, de l'imitation, à la suite du fondateur qui a eu les joies de l'initiative et de la création. Cette vue a sa justesse. Le successeur d'une charge, l'héritier d'un établissement dynastique, devront bannir de leurs procédés toute innovation qui dérouterait la clientèle; ils sont tenus de se conformer à un rituel, de calquer les gestes que l'usage a consacrés dans la maison dont ils héritent; il faut endosser la défroque d'un mort, chausser ses souliers, jouer au sosie, au double. La tradition est lourde à soutenir, surtout pour les successeurs d'un père opérant dans le bâtiment même qu'il a saturé de sa personne; quel tremblement pieux si tous nos actes sont rapportés à la mesure d'un auguste modèle! Et marchant derrière ce spectre, redisant ses paroles, dans cet air fade respiré dès l'enfance et qui ne se renouvellera pas, l'impression est navrante du « déjà vécu » qui aplatit absolument notre propre sensation de vivre. Continuateurs, imitateurs, tombent sous la loi de l'ennui, parce qu'ils sont condamnés à la copie, à la contrefaçon.

Dans l'ordre général existe aussi cette diminution des fils par le

souvenir de leurs pères; les épigones sont écrasés par les protagonistes; pour se défendre contre ces comparaisons terrifiantes il est de tradition que la génération nouvelle contredise et insulte celle qui la précède.

L'ennui du peuple. — Le peuple est voué à l'ennui, il y est immergé de naissance, parce que tout dans son existence est inférieur, banal, fruste, de dernière qualité; à lui, les déchets, les articles avariés, les plus mauvaises places, dans la vie quotidienne, comme au théâtre; rien d'incolore, de plat, de nul, rien d'épuisant et d'assommant comme la condition de l'homme du peuple.

Dans la classe populaire, le corps naît, se forme, peu apte à la joie, parce que les générateurs sont des surmenés du travail morne, parce que l'enfant pauvre sera mal nourri, mal soigné, ravagé par des maladies interminables. Il grandit, tant bien que mal; les travaux forcés commencent tout de suite; à l'usine! à l'atelier! et quel air! quelle nourriture! quelles récréations! quelle hygiène! Dans ce corps ainsi construit, ainsi entretenu, nous disons que l'ennui habite comme en son domicile naturel, l'ennui étant faiblesse de vitalité, épuisement continuel, absence de fleurs mentales, de sensations fortes, brillantes, hypersthéniques. Que vaut la vie professionnelle, sociale, de ce malheureux aux joues grises, au cerveau mal trempé? C'est une vie de bête de somme qui ne sait que la lourdeur de son boulet; puis, la journée donnée au maître, le travailleur rentre écrasé dans son logis infect. L'homme du peuple n'a pas d'argent, aucun loisir; il n'a ni esprit, ni imagination, ces fleurs nerveuses, prodiges de raffinée culture; comment s'y prendra-t-il pour s'amuser? Il ne sait que les fêtes officielles, collectives, gratuites; il s'amuse en tant que foule. Comme il désire en être, voir quelque chose; comme il fait la haie avec patience, des heures, dans la poussière, dans les bousculades; comme il se dresse sur la pointe des pieds, grand enfant qui n'a pas été gâté! Il n'a jamais que les places d'où l'on ne voit rien; il contemple obstinément le mur derrière lequel se passe quelque chose. Pauvre bête de troupeau à qui on ne jette que les os. — Mais du fond de son noir taudis, l'esclave prétend s'élever d'un bond au sommet lumineux du bonheur, et il fait appel à l'alcool. Hélas! tant vaut le système nerveux, tant vaut l'ivresse; grossissement, et non création, elle ne fera pas danser des idées gaies, des images belles et voluptueuses, dans sa triste cervelle. Et l'alcool agent de destruction, stupéfiant sinistre, fait tourner au noir cette vie grise, la roule à l'abîme. — Est-ce l'amour qui relèvera le cœur de ces misérables? A défaut des floraisons sentimentales à qui il faut une serre, il manque à l'acte initial la

romance des paroles grisantes, l'atmosphère veloutée des cadres choisis, le chatoiement des accessoires; et en cette chair de grain épais, dans ces sens obtus, la volupté fait long feu; la jouissance voluptueuse, la plus brillante, la plus facile à obtenir des sensations, ne brille pas, reste fruste et rugueuse.

L'ennui séculaire du peuple est fait de misère physiologique et mentale, de servitude écrasante, d'un faisceau de réalités sordides, de fatalisme découragé. Son meilleur correctif, c'est la déclamation révolutionnaire, le maniement éblouissant et dangereux des mots grandiloquents et incendiaires; jamais le peuple ne renoncera au rêve secret de ce coup de théâtre magique qui s'appelle une révolution; journées sublimes où lui reviennent les acclamations, où lui sont distribués les premiers rôles; et le prolétaire, si souvent lamentable à voir et ridicule, revêt, quand il délire, un aspect redoutable.

L'ennui de la vieille fille. — La vieille fille concentre dans son cœur un ennui amer à l'excès, car il est une essence où sont broyés tous les ennuis humains. Elle a d'abord été jeune fille, pensant à l'amour comme à son unique destinée, et qui ne lui ferait pas plus défaut que la terre sous ses pieds. L'amour vaut comme joie de l'esprit, comme embellissement de la chair, du corps, qui resplendit et se développe; il vaut comme agrandissement du cœur, de l'intelligence; l'ignorer, c'est se fermer les deux tiers de la vie. L'amour est le lieu commun par lequel il faut commencer la pratique de ce monde. Chez la femme, à qui l'action extérieure est mesurée, tout ce qu'il y a de précieux et de délicat ne trouve d'issue et de voix que dans l'amour.

La jeune fille attend jour par jour la révélation qui n'a pas de pareille; eh! quoi, si banal et si difficile! être si près et si loin du but. Que le premier passant venu soit son initiateur. Mais une famille monte la garde autour de sa personne; elle est de bonne race qui joue le tout ou rien; elle est protégée par la religion, par sa propre timidité, et elle espère en l'avenir. Elle se repliera sur elle-même; la décroissance de ses espoirs peut se mesurer à la régression atrophique de son être. Désormais l'ennui est pour elle non seulement un état; elle en fait son caractère. La vieille fille vit une existence manquée, qui se sait inférieure sous tous les modes. Que de choses lui sont invisibles, interdites, fragmentaires! Les livres, la conversation, l'art, lui restent chaotiques, remplis pour elle de sens énigmatiques, de recoins ténébreux; elle n'entend pas la valeur intégrale des mots; elle n'a pas la plénitude et la saveur cachée des choses. L'idée fixe de son échec, d'heure en heure plus irréparable, est le canevas qu'elle brode, le thème qu'elle recom-

mence de toutes les façons ; elle assiste jour par jour à la mort des germes inféconds qu'elle recèle. Dans sa toilette, dans son allure, dans ses paroles, dans ses plaisanteries, dans son rire, qu'elle soit spirituelle, qu'elle soit bête, qu'elle soit insupportable, qu'elle soit touchante, elle a des tons faux, les effets cocasses d'un ignorant, d'un infirme ou d'un inclassable. Elle fait pitié quand elle s'essaie à la joie ; on sent qu'elle joue désespérément des équivalences secrètes ; qu'elle vise des identités illusoires.

L'ennui de la vieille fille repose sur un sentiment poignant d'infériorité et de déveine ; subjectif avant tout, ayant sous la main un réservoir de forces inemployées, il peut se convertir en sentiments altruistes déversés un peu au hasard ; généralement, il se manifeste par de l'aigreur, de la méchanceté, par la guerre déclarée à tous les bonheurs, et, à certains jours de pleine conscience, il est la sensation à s'évanouir d'une immense déconfiture.

Terminant là cette exposition nous répétons la proposition qui commande ce chapitre : toute vie contrariée, manquée, ou frappée d'infériorité, se couvre d'ennui, qu'il soit léger comme une vapeur, la brume d'une matinée de printemps, ou épais, opaque, comme les ténèbres d'une nuit sans étoiles. Tantôt c'est un ennui objectif, tangible, maçonné par des réalités meurtrières, mur contre lequel on se casse le front ; tantôt c'est un ennui subjectif, hallucinatoire, produit d'une suggestion plus ou moins enveloppante ; ennui d'imaginatifs qui font de l'auto-suggestion continue ; de chasseurs de chimères, qui se lamentent gravement de rentrer les mains vides ; d'idéalistes retirés sous leur tente, renonçant au combat dès la première illusion perdue, qui s'assoient découragés sur un monde en ruines, le monde qu'ils avaient dans la tête.

IV. — L'ENNUI PAR MONOTONIE.

La monotonie facteur d'ennui, voilà une idée universellement admise. La monotonie comprend l'immobilité et la répétition ; sous ces deux formes elle s'oppose à la vie qui est le besoin de mouvement et le besoin de nouveauté. La vie s'entretient par l'action, par les stimulations incessantes. L'immobilité du milieu ambiant, de l'horizon qui nous cerne, la répétition sans variantes sensibles de nos propres actes sont des faits de monotonie qui nous rapprochent de l'automatisme, et, comme qui dirait, de la mort ; l'ennui, malaise multiforme, sortant d'un ralentissement, d'un embarras de la vie non alimentée, non stimulée, est un résultat direct et inévitable de la monotonie. La monotonie nous enveloppe et nous presse sous

des formes banales qu'il est inutile de recenser; elle a aussi des formes rares et subtiles qu'il faut déceler et que nous mettrons en évidence dans les *préparations* psychologiques soumises au lecteur.

Mais, dira-t-on, n'y a-t-il pas des états de monotonie qui sont aimés pour eux-mêmes, voulus pour ce qu'ils enferment de prévu, de répété, d'immobile, nous donnant une impression de paix, de douceur, de sécurité? C'est une monotonie savourée comme exquise qui a dicté la parole du moine : *Cella continuata dulcescit*; elle est envisagée comme délicieuse la monotonie des horizons immuables et des pas comptés que le poète appelait par ce vœu :

Naître, vivre et mourir dans la même maison.

Nous répondrons : la douceur recherchée des états d'immobilité et d'habitude est fugitive, s'affadit bientôt; la loi est inéluctable : si nous décrétons la stagnation du milieu ambiant, et si nous devenons machine, il s'ensuit fatalement somnolence psychique, inanition mentale angoissante, autrement dit, abrutissement et ennui.

Nous identifierons, sans plus, monotonie et ennui.

La monotonie de la vie. — Avant d'étudier les effets de la monotonie dans telles situations spéciales, nous dénoncerons l'idée et le fait de la monotonie comme s'étendant à la vie entière, quelles que soient les formes qu'elle revête, quels que soient les individus qui la vivent. La vie n'est une nouveauté, une forêt vierge, que pendant les années de l'enfance et de la jeunesse; les inconscients, les naïfs, cependant, qui systématisent mal leurs impressions, mettent plus longtemps à y voir clair, et jusqu'au bout, peut-être, ils auront des surprises. Faut-il les leur envier?

La monotonie inflexible de la vie, *semper eadem*, a été reconnue par les anciens, qui estiment heureux ceux qui meurent jeunes. Les moralistes, les philosophes, les sermonnaires religieux de toutes les époques, qui ne se laissent pas séduire par le papillotement des apparences, ont souligné avec une insistance d'obsédés cette fastidieuse répétition des choses et des actes humains. Amiel, toujours ivre d'éternel, écrit : « Qu'est-ce au fond que la vie individuelle? une variation du thème éternel : naître, vivre, sentir, espérer, aimer, souffrir, pleurer, mourir. Quelques-uns y ajoutent s'enrichir, penser, vaincre; mais en fait, comme que l'on s'extravase et se dilate et se convulsionne, on ne peut que faire onduler plus ou moins la ligne de sa destinée... Le tout est toujours le trémoussement de l'infiniment petit, et la répétition insignifiante du motif immuable [1]. »

1. *Journal intime*, à la date du 12 septembre 1870.

Cette idée que tout est rabâchage et redites, qu'en quatre pas on a fait le tour du monde, était une des obsessions presque maladives qui entraient dans l'ennui de Maupassant. Dans son livre *Sur l'eau*, il a laissé passer quelques confidences : « D'autres hommes, parcourant d'un éclair de pensée le cercle étroit des satisfactions possibles, demeurent atterrés devant le néant du bonheur, la monotonie et la pauvreté des joies terrestres. Dès qu'ils touchent à trente ans, tout est fini pour eux. Qu'attendraient-ils? Rien ne les distrait plus ; ils ont fait le tour de nos maigres plaisirs. Heureux ceux qui ne connaissent pas l'écœurement abominable des mêmes actions toujours répétées; heureux ceux qui ont la force de recommencer chaque jour les mêmes besognes, avec les mêmes gestes, autour des mêmes meubles, devant le même horizon, sous le même ciel, de sortir par les mêmes rues où ils rencontrent les mêmes figures et les mêmes animaux. Heureux ceux qui ne s'aperçoivent pas avec un immense dégoût que rien ne change, que rien ne passe et que tout lasse [1]. »

Au cours d'une étude où sont confrontées sa biographie et ses œuvres, cette obsession a été relevée [2] : « Les dix longues années de sa vie de bureau, avec sa routine et « son éternel recommencement des choses », ne durent pas peu contribuer à lui donner cette sensation que « tout se répète sans cesse et lamentablement » et à soulever en lui cet « écœurement abominable des mêmes actions toujours répétées ». Dès lors, ce dégoût des habitudes ne cessera plus de hanter l'esprit de Maupassant ; il en variera seulement le thème. Des employés, il passera aux mondains et aux artistes, comme si son expérience personnelle lui avait appris que ni la position, ni les préoccupations de l'ordre le plus élevé ne défendent les hommes de ce renouvellement banal de nos actes. »

Mais pour souffrir vraiment de la monotonie de la vie, il faut percevoir dans cette monotonie implacable le néant de la vie; si tout se répète, c'est que le fond de tout est vite atteint, c'est que les lois de la nature sont pauvres en combinaisons et en mystères, et nos sens vite émoussés, notre esprit ankylosé de bonne heure sont incapables de démêler et d'ordonner l'inédit qui, çà et là, surgit par parcelles. Le sentiment du néant de la vie, facteur d'ennui, sera l'objet d'un chapitre. Sans insister davantage sur cette idée de monotonie étendue à l'existence entière, nous allons traiter de l'ennui par monotonie dans telles situations particulières.

1. P. 55.
2. *Maupassant peint par lui-même*, par G. Chatel, *Revue Bleue*, 11 juillet 1896.

L'ennui dans l'exercice d'un métier. — Un métier est un ensemble de pratiques enseignées, une routine que nous répéterons à satiété, aux ordres du public tirant nos ficelles. Il est un moule puissant qui nous fait une figure reconnaissable; en nous marquant, il nous limite; en nous spécialisant, il nous mutile. En outre de la technique qui le constitue, il nous impose une phraséologie spéciale, un accent, des clichés qui ne sont qu'à lui; il nous grève de déformations, de ridicules, de maladies à son empreinte. Nous sommes le prisonnier d'un rôle et d'une clientèle. Un métier n'est pas institué pour le bonheur de l'individu, mais pour le service de la société. Un métier est un corps de rengaines qu'on nous a serinées et que nous devons redire indéfiniment et imperturbablement.

Le débutant dans une profession qu'il a convoitée goûtera tout à l'entrée des joies naïves, des ravissements de prêtre à ses premières messes : il a un titre, une enseigne! on s'adresse à son savoir, à sa maison! il gagne de l'argent! Ces émotions de néophyte inaugurant son sacerdoce ont leur fraîcheur agréable, mais si vite fanée!

Les hommes ne haïssent rien autant que leur métier qui les façonne des pieds à la tête; ils lui reprochent leurs gestes de pantins, mais, ce moteur enlevé, ils n'ont plus que des gestes de fous; aussi ne peuvent-ils se passer de son action régulatrice, tout en s'efforçant de toutes manières de lui échapper, se dérobant à la besogne abêtissante par l'alcool, les fugues, les vices, les passions, les ambitions extra-professionnelles qui créent un alibi. Un métier, c'est l'ennui permanent, et à tout instant surgit la tentation de prendre la fuite, de *tout envoyer promener*. On ne tient bon qu'en se mettant dans un état de vigilambulisme.

Répétition fait meurtrissure dans nos fibres, toujours les mêmes, sollicitées. Et l'effort professionnel qui fatigue toujours les mêmes ressorts a pour corollaire l'épuisement. Ajoutons ceci : un métier est encore facteur d'épuisement parce qu'il ne respecte pas les variations perpétuelles de l'activité nerveuse. Notre activité nerveuse n'est pas égale à elle-même d'un jour à l'autre, et elle a aussi des variations diurnes. Celui qui a la libre disposition de ses mouvements modifie sans cesse son allure, son rythme; il n'accomplit pas aux mêmes heures, plusieurs jours de suite, un même cycle d'occupations; l'esprit répugne aux recommencements prochains; de même qu'on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve, on ne se réveille pas deux matins de suite dans le même corps. Mais laissons les m[illegible] et disons que l'humeur du jour ne ressemble pas à celle de l[illegible]ur bien des raisons contingentes, et une des raisons n[illegible]ourrait être celle-ci : le lendemain fait la réaction,

la contre-partie de la veille; eh bien, l'obligation stricte d'une tâche professionnelle quotidienne, et à heures fixes, est la méconnaissance des lois les plus intangibles et les plus délicates de l'activité physiologique. Quoi de plus épuisant, quoi de plus sinistre qu'une besogne exécutée en des heures d'impuissance et de dégoût!

Mais n'y a-t-il pas des métiers moins assujettis à la répétition lourde, où la monotonie des actes est plus déguisée, a plus de variantes? Assurément, et la jalousie publique nous les désigne; elle va aux professions inscrites dans ces cadres : journalisme, politique, théâtre, art, littérature. Publicistes, politiciens, comédiens, artistes créateurs, vivent, semble-t-il, une existence supra-terrestre tissée d'émotions surhumaines, de rêves démesurés; l'actualité retentissante, l'événement du jour à vivre, c'est chaque matin une affiche neuve qui met en élan et en verve l'heureux privilégié qui a su se choisir une profession de haut goût; ainsi en va-t-il pour les journalistes, toujours haletants, anhélants; pour les hommes politiques, qui ne quittent pas la tenue d'arène et de combat; heureux et privilégiés encore, les acteurs, les gens de théâtre qui paradent sur une estrade flamboyante, jouent le jeu affolant des bravos et des sifflets; et aussi les écrivains, les artistes qui jouissent des agrandissements successifs de leur personnalité, de leur fantaisie qui a toute licence, tandis qu'ils ont les mains pleines de billets pour la tombola de la gloire [1]. Sont enviés encore les banquiers, les boursiers, les gens de sport, les brasseurs d'affaires, les *circulatores* à plusieurs résidences, qui jouent la saison et la mode. Oui, les métiers à créations, à innovations, à sauts périlleux, évoluant dans l'aléa et l'aventure, échappent, en partie, à la monotonie professionnelle, et la foule les jalouse, les jugeant situés hors de l'ennui où elle étouffe.

L'ennui dans le mariage. — Le mariage est un tête-à-tête qui n'a ni relâche, ni fin; les deux conjoints marchent au même pas, adoptent le même rythme; ces deux êtres, naturellement bornés, sont mis en demeure de se rapetisser, de se resserrer encore, afin de se niveler, et de pouvoir se comprendre et s'aimer. L'ennui naît de cette situation.

1. Taine marque la différence entre les professions bourgeoises de labeur morne et les professions artistiques, un jour où, se trouvant de passage à Bordeaux, il est frappé de l'air de fête que prend le soir la grande ville commerçante : « Ils ont raison de s'amuser; depuis que je fais un métier, je sens ce que c'est qu'un métier. On veut en sortir, oublier la platitude, la monotonie des affaires, faire boire à tous les sens une sorte de vin de Champagne. — La vie de l'artiste, de l'écrivain est tout autre. Il a joui, produit, fait œuvre d'homme pendant le jour : il lui faut le repos du soir. » (*Carnets de voyage : notes sur la province*, 1863-1865, p. 67.)

L'ennui commence aux fiançailles; la jeune fille autour de qui évoluait tout un escadron de courtisans et de prétendants n'a plus qu'un seul homme en face d'elle. Le jeune homme qui va faire sa cour se présente comme abdiquant sa liberté; il éprouve un obscur sentiment de déchéance; possesseur et roi irresponsable d'un univers féminin il renonce à cet empire virtuel, à cette polygamie étourdissante; il passe de l'infini au fini, de toutes les possibilités de l'amour à une forme unique; il renouvelait ses maîtresses dès qu'elles avaient cessé de plaire; il s'enferme maintenant dans le définitif et l'irréparable. Et il observe une angoisse comique les moindres particularités physiques et psychiques de sa future femme, car il n'est rien en elle qui ne puisse devenir décrets de son destin.

L'ennui se fait jour pendant le voyage de noces, course dans le vide, créant une solitude, une intimité subite et déconcertante, où, dès qu'ils rompent le silence, les deux accouplés ne savent que se dire; le tête-à-tête est parfois tellement insoutenable que le couple en détresse provoque des rencontres d'un goût douteux, lie société avec des voisins de table d'hôte, des passants.

Voici maintenant le couple conjugal s'incrustant dans son logis dont il a le plus possible fleuri les barreaux. Pourquoi ces deux êtres vont-ils s'ennuyer? Parce qu'ils sont prisonniers l'un de l'autre. Ils s'étudient, guettent leurs pensées, et loyalement cherchent le bonheur dans l'identification de leurs désirs et le synchronisme de leurs mouvements : défense réciproque de jouer son jeu à part; les goûts seront communs, et toujours réductibles à des explications saisissables, acceptables, autant dire banales; s'ennuyer à deux, tel est l'idéal conjugal; il faut marcher de front, s'entretenir comparables, superposables, emboîtés. D'ailleurs on fait bonne garde autour de ces enchaînés, de peur qu'ils ne relâchent leurs liens, tentent une évasion; la famille, l'opinion les surveillent; ils sont tenus de se montrer ensemble, très accrochés, et de défiler sur la grande route.

Dans ce face à face que l'éloignement même ne desserre pas, car il tourne à l'hallucination, où chacun lit et déchiffre l'autre jusqu'au fond de l'âme, jusque dans les pensées futures, quel est celui qui s'ennuie le premier? C'est le mari. L'homme vit surtout au [illegible], dans l'illimité, et en rentrant chez lui il trouve le logis [illegible] il est un être de mouvement, il évolue, il apprend, il com[illegible] la femme demeure stagnante, immobile; un fossé se creuse [illegible]ux, qui ira s'élargissant; le mari pratiquera le premier l'infi[illegible] par ennui. La femme a une tolérance extrême pour la mono-

tonie; elle goûte les traditions, le renfermé, les habitudes invariables, la répétition machinale des travaux du ménage; son esprit ne pousse guère de reconnaissances sur les routes de l'inconnu; reine d'un microcosme, cela lui suffit; elle s'étonne de voir son mari changer; comment faire pour le suivre, l'accompagner dans les voies nouvelles? De même la mère ne veut pas croire que ses enfants grandissent, cette succession de formes et de personnalités l'embarrasse. La femme souffre sûrement moins que l'homme de l'ennui par monotonie qui est l'atmosphère de la condition conjugale. Mais le mariage n'est heureux, ne réussit que par la surveillance réciproque des démarches et l'égalité jalouse des âmes. L'ennui géré en commun sous les noms de modération, de sagesse, est le pain quotidien du mariage. Hors de l'ennui par consentement mutuel, pas de salut. Évidemment il faut avoir la vocation.

L'ennui dans le mariage sert de point de départ à un nombre immense de romans, nous ne disons pas de sujets; l'auteur part de cette donnée fondamentale qu'il estime incontestable, et précipite ses héros dans des aventures où ils essaient de se distraire et d'amuser le lecteur; l'ennui conjugal, dans ses formes statiques, est plus particulièrement traité dans ces deux romans : *Madame Bovary*, de Flaubert, et *Katia*, de Tolstoï.

L'ennui dans l'amour. — S'il est un sentiment d'une intensité souveraine, d'un jaillissement inépuisable, qui semble ne devoir jamais succomber sous les coups de l'ennui, c'est l'amour. L'amour comporte une activité exceptionnelle de l'âme entière surchauffée; création incessante d'états passionnels, son excellence vient de ce qu'il appelle à la vie, à l'épanouissement, toutes les facultés de l'être, et il fait sa force et sa splendeur du concert de leurs voix. Comment l'ennui en aura-t-il raison? Pour analyser l'amour, il faut le ramener à son principe : un fait charnel. Des états d'âme aux frondaisons inextricables, d'une richesse de nuances incomparable, sortent de ce germe, se greffent sur ce fait initial, mais quand la volupté s'émousse, s'aplatit, les états spirituels qu'elle nourrissait s'effondrent. Notre démonstration a donc en vue l'amour sensuel, et par lui nous atteignons ses dérivés; nous disons qu'il y a un ennui par monotonie qui détruit tôt ou tard l'amour. La Bruyère écrit dans son chapitre *Du cœur* : « Les amours meurent par le dégoût, et l'oubli les enterre... Il n'y a guère d'autre raison de ne s'aimer plus que de s'être trop aimés... Cesser de s'aimer, preuve sensible que l'homme est borné, et que le cœur a ses limites. »

La volupté n'a qu'une note : les avisés ne la répètent pas trop souvent, et dirigent l'amour vers les régions supérieures de l'âme;

les maladroits, les inconscients font une consommation enragée et imprévoyante de volupté. Dans cette catégorie de prodigues courant à la banqueroute sont les sensuels : ils obéissent ici à une obscure logique : l'amour pour eux, c'est leur chair palpitante, leurs déclations éperdues, les défis que se portent leurs désirs; si l'on sort de cette fournaise où le sang bout, où les voix délirent, pour entrer dans la zone tiède des sentiments tempérés : affection, sympathie, amitié; si l'on bride les élans, si l'on s'occupe de toute autre affaire que la passion présente, on n'est plus dans l'amour. Aussi n'y a-t-il rien de plus admirable et de plus désespéré que les efforts des amants fanatiques pour défendre contre l'épuisement et la monotonie leur amour qui va disparaissant.

Et d'abord ils répètent à satiété la volupté; peut-on mieux travailler un sujet dans son fonds, en féconder l'idée principale? Ensuite ils feront appel à tout ce qui émoustille et chauffe la chair : sensualités de la table, vins capiteux, recherche de décors gentils, de retraites adorables; et l'art aussi qui dore la passion leur viendra en aide : le théâtre n'est que paraphrase et leçons d'amour; la poésie, la musique, la peinture ont tant de thèmes qui ne sont que de la volupté transposée. L'amour périra cependant, mais les amants terribles le galvaniseront encore par ces procédés convulsivants : jalousie, querelles, méchanceté, haine.

L'ennui dans l'amour charnel appartient principalement à ses représentants les plus réussis, à ses logiciens intraitables, aux sensuels, qui sont aussi des esprits primaires. De plus le sensuel est un passif, un paresseux, qui au lieu de rebondir, dès qu'il enfonce dans la boue de l'ennui, croupit à n'en plus finir en des situations avilies et avilissantes. — La méditation de l'infidélité et les artifices préparatoires de la rupture sont seuls pour faire échec à l'ennui mortel des amours qui se prolongent; un bâillement naissait; il est escamoté par un venimeux sourire.

Il est un roman qui traduit excellement l'ennui dans l'amour, c'est le *Triomphe de la mort*, de M. d'Annunzio.

L'ennui dans la famille. — L'ennui dans la famille procède tout d'abord de cette impression : les membres de l'agrégat s'apparaissent les uns aux autres comme immobiles; ce qu'il y a de changeant en chacun d'eux n'est pas aperçu, parce qu'à se voir continuellement et depuis longtemps on s'en tient aux traits permanents et anciens; il faut signaler ensuite, comme facteur d'ennui, la pauvreté des sentiments et des sensations qui s'échangent entre ces personnages figés, et dans ce milieu constitué gris et éteint.

S'ennuient, avant tous les autres, dans la famille, ceux qui n'entrent

pas dans son harmonie, les individualités dont le caractère est en antagonisme direct avec les sentiments et les usages cultivés dans le groupe familial. Sont en désaccord fondamental avec l'esprit même de ce groupement les idéalistes, les ambitieux, les sensuels, les actifs.

Le régime de la famille comporte l'égalité jalouse des membres, une sorte de dédain réciproque, des traditions de prudence économique et d'utilitarisme étroit. Les idéalistes, coureurs de chimères, hypnotisés du rêve, n'y sont pas acceptés; on ne les prend pas au sérieux; le recul manque, et le mystère; on les tient pour dangereux; ainsi fut mis en suspicion le patron des idéalistes, Jésus-Christ: « ... Les relations de parenté furent peu de chose pour lui. Sa famille ne semble pas l'avoir aimé, et, par moments, on le trouve dur pour elle. Jésus, comme tous les hommes exclusivement préoccupés d'une idée, arrivait à tenir peu de compte des liens du sang. Le lien de l'idée est le seul que ces sortes de natures reconnaissent[1]. »

A leur tour les ambitieux étouffent entre les murs de la maison domestique; on refuse d'entrer dans leurs illusions, de servir leur programme; on ne croit pas à leur talent, dont les linéaments sont d'abord imperceptibles; toute ambition qui n'est pas réductible à une carrière classée, de tout repos, est un jeu extravagant; les parents appellent cela bêtise, folie. « L'ennui naquit un jour, — en famille », disait Lamennais.

La famille n'a de raison d'être et de durer que si elle est un milieu moral; un ton de respect et d'honnêteté y est de commande, dont il ne faut pas se départir; la conversation se tient à distance des sujets défendus; les plus compromis dans le vice ou les passions se mettent un masque; en somme, quel est l'élément psychique qui circule et s'échange dans ce groupe? L'affection sentimentale; c'est dire que l'atmosphère du lieu est un peu fade, et que les sensuels, les noceurs, n'y sont pas à leur aise, à qui il faut des propos débridés, des jouissances épicées, des allures impudiques.

Les murs de la maison familiale sont étouffants encore et font prison pour les actifs, conscients d'un but, ou simples agités, épris d'en avant et d'aventures, de modes nouvelles et de changements, et peu disposés, par tempérament, à la lente culture des floraisons sentimentales.

Mais l'ennui inhérent à la vie domestique n'épargne pas davantage ceux qui ont le goût du foyer, et trouvent là leur air respirable. Ces

1. Renan, *Vie de Jésus*, p. 44, 19e édition.

figures de famille qui nous cernent sont trop vues, trop connues; elles ne nous réservent ni surprise ni intérêt; à force de les voir elles ont perdu pour nous toute expression; d'ailleurs dans ce milieu éteint, où l'on économise les bougies et les paroles, les visages se figent, négatifs, inexpressifs, qui, peut-être, au dehors, s'animeront; les regarder, c'est recevoir une communication sensible, une douche d'ennui; et, à vrai dire, nous ne les regardons plus; nous mettons un voile sur ces têtes obsédantes; elles maigrissent, évoluent vers la laideur, la vieillesse, sans que ces phases diverses nous soient frappantes; il est admis qu'on est mauvais observateur des gens qu'on voit tous les jours, — parce qu'on ne les regarde plus. « Nous ne pouvons plus nous voir », tel est le cri explosif de l'ennui exaspéré par une présence insupportable. Ces figures nous sont d'ailleurs pénibles à regarder parce qu'elles nous laissent une impression équivoque; elles sont des palimpsestes éclairés par un mauvais jour; elles représentent le passé; nous lisons dans leur grimoire nos années écoulées; et d'autre part, elles sont le présent, puisqu'elles sont chargées des soucis du jour. Le charme des inconnus, des visages nouveaux, que nous rallions à nous, sur notre route, est qu'ils ne nous rappellent rien de notre passé, qui nous est rarement agréable, ou qui, tout au moins, est un poids mort. Il serait bon que la figure de famille, une fois la douceur de la cohabitation épuisée, fût franchement reléguée au loin, qu'elle nous devînt historique; à la revoir, à intervalles ménagés, elle nous serait un anachronisme attendrissant, une apparition sensationnelle d'outre-tombe.

La famille est redoutable non seulement par ses visages, mais par ses voix. Ces voix où il y a tout notre passé, que nous entendons depuis tant d'années, sont accablantes; la joie des voyages, c'est le son des voix neuves; le son d'une voix connue porte avec lui l'image sommaire de la personne qui parle, un dessin confus de son caractère; auprès d'étrangers impénétrés par nous, et qui nous laissent indifférents, nulle représentation ne s'ébauche dans notre esprit; nous n'avons à faire aucun travail d'idéation; nous sommes captivés sur l'instant par le charme sensuel de ce qui est neuf; de même rien n'est plus frais et reposant que les voix d'animaux, le son des cloches, les bruits de la nature, parce qu'il n'y a pas représentation d'une individualité.

Pour atténuer l'ennui qui tombe des figures, des voix, des paroles, dans l'enceinte domestique, les procédés suivants sont employés : on se parle le moins possible; les yeux sont demi-fermés, les allures sont somnambuliques; rien n'est plus meurtrissant que le contact

perpétuel d'un être; parler à quelqu'un, c'est le toucher; le regarder, c'est le penser; les personnes les plus accablantes de la famille sont celles qui s'imposent depuis le temps le plus long à notre esprit, à nos yeux, à nos oreilles; notre père, notre mère, par exemple.

La famille est encore un milieu d'ennui par comparaison avec le dehors. Le dehors, c'est l'univers sans limites, fourmillant de choses et d'hommes. Notre individualité fût-elle de modèle unique, nous rencontrons un jour, dans le vaste monde, des partenaires, des compagnons; en face de cet infini, que pèse l'imperceptible clan familial? — Le monde extérieur a le ton haut et libre, voire bruyant et criard; notre langage, nos actes y sont acceptés dans leur hardiesse. Par opposition, à rentrer dans la maison domestique, il semble qu'on rentre dans une cave ou dans une chapelle; les dieux lares de l'endroit sont honorés par des manières discrètes; on leur rend un culte en marchant sur la pointe des pieds, en mettant des pantoufles; c'est qu'aussi bien, on entretient en ce lieu des reliques; il y a de l'invisible dans l'air, des fantômes vénérés et obsédants, l'âme des ancêtres, des morts aimés.

Le *home* pacifiant est le lieu où l'on s'apaise, où l'on se ressaisit, où l'on fait des retours salutaires et désagréables sur sa santé et sur sa bourse gaspillées au dehors. Ici nous avons tout loisir de nous replier sur nous-mêmes; avec les siens il n'y a pas à se mettre en frais de causerie ou de confidences; on sait qu'ils ne nous écoutent plus; il n'y a pas de groupe social où les paroles qui se prononcent soient plus vite oubliées, pénètrent moins profondément dans les oreilles; rien ne porte plus, rien ne compte, pas même les injures, puisqu'on est tenu de se retrouver et de cohabiter quand même; on garde sa verve, son éclat pour l'extérieur, pour des compagnons moins sourds et plus admiratifs. En famille, tout est à l'abandon : les vêtements, les poses, les physionomies; la parole est sèche, courte, mal articulée; la pensée molle, paresseuse; le ton ordinaire est bien l'ennui à forme de somnolence et de mauvaise humeur; et dans cet espace étroit, propice aux froissements, les visages fermés, renfrognés, impénétrables, portent un *Noli me tangere* défensif et redouté.

La *malaria* de cet ennui endémique est tellement débilitante que chacun essaie d'introduire derrière soi, dans la place, ses amis personnels, ces intimes indispensables qui ont le secret de nos pensées, de notre rire, et dont la seule présence éveille notre génie, hausse notre ton vital; mais ces façons d'escorte ne sont pas admises sans contestation; dehors les étrangers; la maison familiale est un temple où doit se célébrer avec foi, entre croyants, le culte traditionnel

rendu à l'ennui, ce mot englobant la totalité des sentiments domestiques.

Enfin, dans l'ennui propre à la famille, entre le sentiment de la fatalité et de l'éternité des liens du sang. Cette pensée pèse sur nous que nous sommes de naissance empêtrés, enchevêtrés dans une famille, sans qu'il y ait eu de notre part le moindre choix, sans qu'il y ait possibilité d'une rupture absolue. Nous croyons avoir en propriété notre visage, notre caractère; pas du tout; on nous identifie avec telle parenté; nous avons un *air de famille*. Nous portons dans nos moelles notre legs irrécusable d'hérédité. On nous définit, on connaît nos tares, avant de nous avoir vu à l'œuvre. Il y a là une *diminutio capitis* qui nous rend timides devant le regard enfonçant de ceux qui savent notre généalogie. — Nous tentons parfois une carrière aventureuse, un *raid* qui fasse perdre nos traces; on plante sa tente au bout du monde; la famille nous ressaisit toujours; nos comptes avec elle ne sont jamais finis; aux questions d'intérêt à débattre s'ajoute la casuistique à régler de la solidarité morale. Sommes-nous en péril de mort? la parenté est prévenue, accourt, s'empare de notre chambre. Le sentiment clair ou obscur de ces chaînes visibles ou invisibles est constitutif de l'ennui propre à la famille.

On peut se plaire en la compagnie de ses proches, et s'y ennuyer tout à la fois. De même, il est des mères qui tout en prodiguant à leurs enfants tous les soins et toutes les caresses, avouent s'ennuyer à mourir. L'enfant est si lent à grandir pour qui l'a sous les yeux! Par les artifices de la toilette on le monte en bijou; on découvre de l'esprit à tous ses mots; naïve apothéose qui tend à compenser les heures ingrates qu'il nous vaut.

Il est des cas où la famille est détestée, et où l'on ne veut pas cependant se séparer d'elle, par besoin de société; ces êtres qui ne peuvent pas se sentir, ne peuvent pas se quitter; toujours l'ennui.

Nous avons dit comment les intéressés parent l'ennui inhérent à la vie domestique; silence relatif, regards fermés, allures fantômales, dédain réciproque; petits moyens combattant un ennui modéré. Mais parfois l'ennui est excessif, insoutenable; de dures conditions d'existence lui sont motifs d'exaspération : antagonisme des tempéraments, conflits de l'intérêt, misère, promiscuité, etc.; il se manifeste alors par des haines sauvages, ou par des rancunes sournoises et travaillées.

La vie en famille est comme un voyage en mer qui n'en finit pas; or on sait le proverbe : A mesure que la traversée se prolonge, les caractères s'aigrissent.

L'ennui au village. — La monotonie de la vie, au village, est une

évidence sans appel, un *ultimatum* foudroyant. Vous qui venez vivre là, laissez toute espérance. Le village est une maladie de langueur.

L'ennui qu'il recèle a pour causes directes : la simplicité excessive de la vie individuelle et sociale, le manque de stimulants.

Le village est une agglomération de maisons qu'un regard dénombre; tel un coup d'épervier qui vide une flaque d'eau; eh quoi! notre vie va tenir dans cette aire parcourue en quatre pas! Nous avons recensé les habitants; ce que nous en pouvons attendre a fait l'objet de notre calcul, et la conclusion est désolante, car il faut drainer des milliers d'êtres pour extraire une amitié, un amour.

La grande ville où l'on pense, où l'on vit, déborde au-delà de son périmètre, dira-t-on, par les journaux, les revues, les livres, que la poste nous transmet instantanément. N'importe, cela arrive en retard, refroidi, éventé; l'action, sur nous, des événements comme des personnes, est en raison de leur proximité. Et dans ces solitudes champêtres comment s'entraîner à la lecture, aux représentations mentales qui sont en puissance dans l'imprimé? Pas plus que dans le physique le mouvement perpétuel n'existe dans le psychique; des stimulations appropriées sont nécessaires.

La grande ville est excitatrice par tout ce qui scintille et danse en son air vibrant, par son vacarme assourdissant, sa trépidation continue, agissant sur les marionnettes humaines à la façon de chocs propulseurs, de secousses mécaniques; au village le fond de l'air est le silence, un silence adorable parfois, une atmosphère ouatée; après un séjour de quelque durée, l'hyperesthésie douloureuse de l'ouïe nous révèle à quelle profondeur a pénétré en nous ce silence de cristal; des bruits insolites, pour légers qu'ils soient, font coups de gong; nous redoutons le retour dans les cités hurlantes; désormais notre sommeil, notre pensée, sont à la merci d'un froissement d'atomes.

Les saisons, les journées, les heures se ressemblent, défilent enveloppées d'un même voile gris. Dans la grande ville, les saisons ne sont pas seulement des phénomènes météréologiques, des modifications prévues dans la coloration du ciel et l'aspect des arbres; chacune a une physionomie urbaine ornementée de traits particuliers : théâtres qui s'ouvrent, modes nouvelles, étalages tournants des magasins, cérémonies mondaines, expositions, etc. La journée est un panorama; diversifiée et bigarrée à plaisir, elle a ses acteurs désignés qui paradent à des endroits convenus; chaque heure produit son événement, lance son pétard. Mais le village, d'un bout à

l'autre de l'année, dort son sommeil que rien ne trouble, se recroqueville dans un ennui uniforme des quatre saisons.

Cet ennui qui est dans l'air, qu'on lit sur la figure de ses cohabitants, qu'on absorbe avec leurs paroles, situe les ruraux dans un état réel d'infériorité. Beaucoup d'abord sont des inférieurs-nés, demeurés aux champs, dans le clairsemé, pour s'être sentis incapables de faire trouée dans un milieu plus dense; mais l'ennui villageois a raison même de ceux qui sont nés vaillants. Sûrs que rien ne se montrera qui vaille un éclair de curiosité, l'imagination parfaitement morte, les gens de village nivelés par l'ennui commun vont, circulent, d'une allure engourdie que ne redresse aucun aiguillon; ensorcelés de la lenteur et de la torpeur, c'est grâce à leur marche de tortue qu'ils ont acquis toutes les prudences; s'ennuyer, c'est avoir le temps d'analyser. Les métiers sont mal tenus, faute d'émulation, d'amour-propre; tous, pleins d'un doux mépris pour le travail qu'ils sabotent, sont d'accord pour laisser tomber le plus bas possible l'œuvre professionnelle; on s'y emploie avec une adresse et une rapidité *minima*. Prenons le médecin des communes rurales : il est tenu en défiance, et de réputation suspecte; c'est parce qu'il s'ennuie jusqu'à l'hébètement qu'il examine son malade à coups de poing, qu'il n'ouvre plus ses livres d'étude, que les tablettes de sa mémoire se couvrent d'une poussière qui a tout oblitéré; permettons à un notaire, à un commerçant de petit pays de tenir en dédain les affaires chétives qu'ils manipulent; le médecin est le privilégié d'une profession qui a partout, en abondance, sa matière première, et l'intérêt des cas pathologiques n'a aucune relation avec la culture intellectuelle des sujets porteurs; mais le médecin campagnard s'abandonne, perd pied dans l'ennui. Par lui, jugez des autres.

L'ennui villageois a ses manifestations actives. Le cerveau, ici, est à un régime d'inanition; il ne saurait féconder les germes d'idées générales semées à la volée par les journaux, par exemple; mais il sera inventif, productif à sa façon : quelle entente des luttes locales! le marché commercial, social, est étroit au village; quelle habileté ne faut-il pas pour y manœuvrer! Et la production de luxe où s'essaie l'esprit incité par l'ennui, c'est la calomnie, la médisance; le village est le lieu béni des racontars venimeux, des rapports perfides; un bonheur qui se dessine est vu de trop près; cela choque, cela blesse, comme le ferait une impudicité insolente, ou la vantarse d'un fanfaron; on le lardera de flèches empoisonnées. Nous pportons plus de choses qu'on ne croit, à condition qu'elles se passent pas sous nos yeux; voir, ou ne pas voir, tout est là.

Et l'ennui fructifie en jalousie agissante, il espionne, il dénonce, il fabrique des faux dossiers, des pièges; il agence des procès qui font la joie des tribunaux rustiques...

Mais l'ennui du village fait des sages aussi qui transposent le silence des champs en paix de l'âme, en rêves légers; et le ralentissement de leurs combustions vitales en longévité, orgueil des races rurales.

L'ennui du moine. — Le moine est un exilé au désert, un déporté au Sahara; c'est un stylite qui a des envies de s'envoler; ou encore un aéronaute qui vit dans un ballon. Simplificateur à outrance de cette vie terrestre déjà si pauvre, il a renoncé à la famille, à l'amour, aux richesses, à l'ambition, au plaisir, à la liberté, à tout. Il a répudié la terre; il ne veut que le ciel; mais il ne possède pas plus le ciel que la terre; il est entre les deux, suspendu dans un nuage; en cette position absurde et intenable, il doit s'ennuyer horriblement.

Il a des réponses embarrassées et contradictoires au sujet de l'ennui; tantôt il jure qu'il n'en a aucune idée, tantôt il avoue qu'il en a sa part à étouffer. La prétention, le but des moines ne diffère guère du but visé par tous les hommes : ils veulent le bonheur. Ils prétendent qu'ils obtiennent des maximas de jouissance impossibles à dépasser en se promenant sous leurs arceaux; cette affirmation paradoxale, où il y a de la mauvaise foi et de la pantalonnade, a été souvent contestée. Ce sera un jeu, pour nous, de surprendre l'ennui faisant son œuvre de termite dans leur existence nue à faire pitié.

L'ennui du moine est un fait patent : sa vie, telle qu'elle est instituée, n'est qu'un automatisme morne, un essai de momification. Cet homme est un fantôme d'homme; du fait seul qu'il a déserté la vie, il y a présomption contre lui d'infantilisme mental; il a tant retranché dans son cœur et dans sa chair qu'il ne lui reste que sa tête, et pas toute entière encore, le sommet du pain de sucre, la pointe aiguë de la pyramide; il allume là une flamme qu'il voudrait maintenir incandescente, mais qui s'éteint à tout moment; le combustible manque. Le moine n'a guère de relations qu'avec Dieu; ce n'est pas assez pour s'entretenir chaud et vivant.

L'ennui monacal revêt des formes diverses : les tentations charnelles, les doutes sur la foi, le péché de médisance et de malice, la tiédeur de l'âme, les distractions incoercibles, les envies inopportunes de dormir. Tout cela fait des comptes avec le diable, et de longues stations au confessionnal.

Il est des religieux dont l'âme a plus de méandres, chez qui l'ennui se fait particulièrement subtil et torturant : ils le composent avec des réminiscences de leurs années enfantines, avec le souvenir ému

de leur foyer, de leur mère, avec des rêveries ambiguës et troublantes; sensitifs frileux à frissons psychologiques, s'épuisant en fines interrogations sur leurs états d'âme évanescents, ils éprouvent trop souvent une sécheresse interne inquiétante; la rosée de la grâce serait-elle une légende?

Comment organise-t-on la lutte contre l'ennui dans les cloîtres? Les règlements de la communauté ont prévu l'attaque infernale; la variété reposante des occupations, ici comme en d'autres lieux, est ce qu'on a trouvé de mieux pour alléger les heures; l'horaire de la journée, chef-d'œuvre où s'appliquèrent les fondateurs d'Ordres, découpe en tranches minces les travaux du religieux; l'année ecclésiastique a ses éphémérides bariolées, plus divertissantes au premier coup d'œil que celles de l'année civile, ou que le programme d'une saison théâtrale; chaque jour on se trouve nez à nez avec un saint qui passe, curieux à interroger; il y a l'histoire merveilleuse de Jésus-Christ; il y a les fêtes, galas liturgiques; habilement les jeûnes alternent avec les saturnales...

Mais ces parades contre l'ennui peuvent se comparer à ces condoléances superficielles qu'on n'écoute même pas, quand on serre dans sa poitrine un chagrin profond. Contre un mal psychique et retors, il n'y a de vraie défense qu'individuelle. Le moine, s'éprouvant desséché comme un bois mort, combattra son aridité par des redoublements de prières, par des implorations criardes, par des mortifications ingénieuses et savantes qui sous-entendent le *do ut des*, par des communions surtout, la communion opérant la *réfection spirituelle* des théologiens, étant un boire et un manger, le tonique par excellence, traitement symbolique de son inanition intérieure. — Cette médication est banale, peu raffinée : il y a mieux pour les habiles. Le système nerveux évidé à plaisir, chez le moine, ne palpite plus que sur un de ses pôles; mais, fortement mécanisé, il peut fournir en cet endroit des jouissances d'une miraculeuse intensité. Dédaigneux de son corps postiche, se dressant sur la pointe aiguë de sa pyramide cérébrale, le religieux s'entraînera à des acrobaties nerveuses fantastiques; il lui sera donné de manier en magicien les hallucinations du surnaturel; il entretiendra devant ses yeux de fulgurantes visions; il s'administrera à volonté des extases; gymnasiarque de l'infini, virtuose d'états d'âme rarissimes, il voudra hisser toujours plus haut son trapèze volant; en plein ciel, en plein éther.

Aux natures lourdes qui ne peuvent escalader ainsi l'échelle des ravissements sublimes, reste ouverte la pratique passionnante des austérités; les macérations de l'anachorète ont été appelées une

« orgie de solitaire »; et la sensation de vivre, affaiblie chez ce pauvre homme, peut être demandée simplement au cilice gênant et aux lanières de la discipline.

Ces états d'ivresse nerveuse sont un élixir contre la sécheresse de l'ennui; l'imagination proposant des actes passionnels peut tenter aussi des diversions : le moine double son anémiant amour de Dieu de la haine réconfortante du laïque; il se pose en apôtre, en prophète; il requiert un poste de missionnaire; ou bien, suivant une autre pente, il se fait scoliaste, il travaille au microscope l'interprétation des écritures; il s'enivre de scolastique; il prétend innover dans le rituel ou dans la mystique; ou, le voilà qui projette la fondation d'un Ordre nouveau, dont la règle collera aux nuances chatouilleuses de sa sensibilité; il ira plus loin, en ses jours d'humeur noire : il rêve aux grands schismes qui renouvelèrent la chrétienté; il joue à l'hérésie dans ses méditations; il omet le *Filioque* à l'office pour se faire byzantin; il évoque le sabbat; il flirte avec Satan.

L'ennui des cloîtres a été avoué; mais l'ascète l'attribue à une éclipse de la grâce, non à des raisons psycho-physiologiques un peu humiliantes; il s'est appelé le *dæmon meridianus* chez les solitaires de la Thébaïde; au moyen âge, on le nommait *acedia, tædium vitæ*; en dépit des rires enfantins dont ils se maquillent, moines et moniales portent au fond du cœur ce cri de lugubre détresse : Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?

L'ennui du prisonnier. — L'ennui du prisonnier se passe de démonstration; le problème doit être reporté plus avant : la prison étant la fin de tout, une mise au tombeau, on peut se demander si l'ennui a de quoi se constituer chez l'incarcéré. Du moins ses éléments spirituels sont réduits à peu de chose; nous avons la preuve de cette induction dans ces lignes d'un prisonnier célèbre [1] : « .... Je ne vous dirai pas que je m'ennuie; non, je n'ai plus cette *puissance.* » (Donjon de Vincennes, 28 mai 1848.) « Je ne vous dirai rien de mon existence ici; elle est semblable à celle que je suis habitué à mener depuis longtemps, et n'a plus même le pouvoir d'éveiller de l'ennui dans mon cœur. Je suis, comme on le dit du calorique en physique ou en chimie, passé vis-à-vis de moi-même à l'*état latent.* La plupart du temps, je ne sais pas si je veille. » (Prison de Doullens, 14 octobre 1849.) Cet ennui créé *in animâ vili* par des contingences de pierre et d'airain n'intéresse pas le psychologue.

L'ennui du corps ou de la cénesthésie. — Rien de plus séparable

1. Lettres de Barbès à George Sand, publiées par la *Revue de Paris*, 1er juillet 1896.

que le physique et le mental. Chacun d'eux a ses fonctions, sa santé, ses maladies, ses aliments, ses remèdes. Le corps peut souffrir d'un malaise organique, tandis que l'esprit continue ses opérations avec aisance ou résignation il est vrai que si la détresse du physique s'accentue, l'esprit s'en ressentira. Il y a des prédisposés à l'ennui propre au corps; nous citerons les femmes et la catégorie d'individus nommés viveurs, noceurs. La femme vit beaucoup dans son corps et par son corps, et le mental chez elle n'est pas très séparé du physique; nous n'ouvrirons pas une digression pour démontrer ces affirmations qu'il nous faut jeter en courant; de son côté, le viveur est un personnage qui vit peu par l'esprit, mais par le corps et les sens; or si c'est la chair qui jouit et vit, c'est elle qui souffrira et s'ennuiera; après avoir porté l'action, elle sera le théâtre de la réaction; pour qu'il y ait ennui, il faut d'abord qu'il y ait vie, au sens plein du mot; notre système osseux ne s'ennuie pas, parce qu'il ne vit pas assez; il ne traverse pas des états sensiblement différents.

Le corps s'ennuie quand il est rongé de misère physiologique, ou quand il n'a pas toutes les sensations qu'il désire; le premier cas se réfère à l'ennui des épuisés et des meurt-de-faim; occupons-nous de l'ennui cénesthésique résultant d'un régime triste et monotone. Il y a langueur corporelle, torpeur organique créant sensation d'ennui quand notre corps ne reçoit pas les joies spécifiques qui sont nécessaires à son bonheur : volupté, sensualités diverses, exercice musculaire. Disons simplement l'ennui résultant d'un régime alimentaire monotone.

Il est reconnu qu'il faut dans l'ordre de la nourriture une variété incessante; des menus insipides et qui se répètent sont pour endormir les échanges nutritifs; la diversité des mets et l'agrément des préparations culinaires ne suffisent encore pas à nous tenir en éveil; pour secouer notre somnolence cénesthésique, une sorte de besoin périodique se fait jour d'un gala gastronomique, du « bon dîner » pétri de sensualités raffinées, arrosé de vins généreux. Le fleuve des boissons et la masse des aliments, décuplés, pénètrent par hypertension torrentielle dans les couches les plus reculées, dans les recoins les plus sombres de nos tissus et de nos cellules; la lumière et la chaleur se répandent sans mesure dans les profondeurs de nos entrailles; des territoires nerveux sont irrigués et se réveillent qui dorment aux jours ordinaires; nous sommes remis en possession de nos souvenirs qui s'effaçaient, de nos émotions oubliées, de notre personnalité entière illuminée par nos artères phosphorescentes. Le dîner fin, avec pointe d'ivresse, rompt l'ennui du corps qui succombait à la platitude alimentaire. — On peut tenter

mieux et davantage : une alimentation et une hygiène étudiées, l'action d'un climat choisi opéreront des modifications importantes dans notre constitution, et comme une refonte relative des bases physiques de notre personnalité; on quitte un corps qui ne nous donnait plus de surprises pour en revêtir un autre, inédit; on fait peau neuve, et cette rénovation, partielle assurément, cause une allégresse universellement proclamée.

Les viveurs, gens qui vivent surtout par le physique, avons-nous dit, cherchent à produire dans leur corps des états variés, à succession rapide et heurtée, qui constituent leur conscience de vivre, conscience brouillée, qui ne les satisfait pas, et ils reprennent alors leur course haletante vers d'autres acquisitions; ils sont à l'affût de tout ce qui est rareté, primeur, dans la cuisine; on les voit changer sans cesse de costumes, de vins, d'apéritifs, de tabacs, de femmes; et ils se déplacent dans une folie de locomotion, le voyage étant une gymnastique musculaire qui les tient en éréthisme, et une pluie de sensations massives; notons aussi leur goût des sports, et de tout ce qui fait attitude, pose. C'est leur corps qui est l'inspirateur de leurs désirs, le promoteur de leurs mouvements, le dirigeant despotique de leur existence.

Il y a un ennui foncier, autochtone, du corps, un ennui anatomique, en quelque sorte, et sexuel, qui n'est qu'un cas de l'ennui de l'individualité; nous nous ennuyons parce que nous sommes coulés dans un moule imbrisable, fixés dans une constitution unique et immuable : nos contours personnels, nos formules biologiques, nos ressorts nous sont bientôt aussi familiers que les pièces et morceaux d'un pantin démontable. Le sanguin se lasse d'être un sanguin, répondant à toutes sollicitations externes par ses raptus congestifs à détente automatique; le nerveux, le bilieux, le lymphatique, se fatiguent de la décharge prévue de leurs appareils, du fonctionnement monotone de leur physiologie inaliénable. Cet ennui animal est décelé par ces démarches singulières de l'individu recherchant avec obstination le contact d'un type opposé au sien : un lymphatique fréquentera un sanguin; un sanguin se tiendra avec insistance auprès d'un nerveux; dans ces rapprochements par contraste, dans ces amitiés paradoxales, on vise un transfert de constitution; on vient se proposer au courant, à l'imprégnation d'un fluide étranger; on désennuie son corps en le soumettant à la suggestion d'un corps différent qui lui enseigne obscurément d'autres rythmes, d'autres réflexes, un autre langage physiologique. Pour des raisons analogues, un lent lie société avec un vif, un faible se frotte à un fort, un timide emboîte le pas à un audacieux; on tente de s'assimiler par

imitation et par transmission fluidique une vitalité inconnue et enviée. Il y a donc un ennui du corps, comme il y a un ennui de l'esprit, qui conduit à la recherche du contraire et du différent; on tente follement de sortir de soi, on voudrait sauter hors de son ombre, devenir un autre bonhomme. Le corps dit à sa manière le mot de Fantasio : « Si je pouvais être ce monsieur qui passe! » Mais l'esprit peut prêter des paroles à sa rêverie confuse; alors se produiront ces souhaits fantastiques de métempsycose miraculeuse : changer de race, de nationalité, de tête, revêtir des corps d'animaux; ce renouvellement total de personnalité serait une découverte nouvelle du monde; c'est encore le désir souvent soupiré, boutade d'ennui, d'un changement de sexe, tout en gardant, par ailleurs, notre identité première. Renan caressait cette rêverie à sa façon lorsqu'il écrivait : « Si quelque chose pourtant était concevable en cet ordre de rêves, je demanderais, comme récompense de mon œuvre de tête, à renaître femme, pour pouvoir étudier les deux façons de vivre la vie humaine que le créateur a établies, pour comprendre les deux poésies des choses. J'ai vraiment assez raisonné et combiné comme cela. Je voudrais, dans un autre monde, parler au féminin, d'une voix de femme, penser en femme, aimer en femme, prier en femme, voir comment les femmes ont raison [1]. »

Enfin l'ennui du corps peut résulter de la stabilité même de la santé. Une santé uniformément parfaite, toujours au même ton, entretient dans l'esprit un accord fondamental, qui sonne toujours le même, et qui nous endort par sa répétition invariable. Le bien portant à perpétuité, servi par une force tonique qui reprend toujours son niveau, voudrait se défaire de cette santé imperturbable, ne fût-ce qu'une heure, afin de s'éprouver différent. Traverser des états physiologiques qui varient, c'est connaître par répercussion des états mentaux de diverses couleurs, bigarrés, kaléidoscopiques. Il y a une curiosité de la maladie conçue comme une vie nouvelle, recélant des surprises de tout ordre; éclairage endoscopique, nous lui devrons peut-être des révélations de nous-même, par introspection, une philosophie personnelle, des idées originales, sortant de notre fonds, peut-on dire : du moins des intermèdes de moindre santé, suivis de reprises vitales énergiques, font des contrastes saisissants d'ombre et de lumière sur le chemin plat où nous avançons en automates.

Les jeunes gens éprouvent obscurément cet ennui à fond de sommeil provenant d'une santé arrêtée au beau fixe, comparable à ce

1. *Pages détachées*, p. 39.

spleen de l'Orient qui tombe d'un ciel monochrome, toujours bleu; dans leurs divertissements absurdes, à faire craquer leurs organes qu'ils expérimentent, dans leurs excès à se détruire, il y a la recherche d'un inconnu physiologique, un essai d'aborder sur une *terra incognita* où ils se réveilleront transformés. Les louches pénétrations de la maladie envahissante introduisent un intérêt de tragédie dans l'âge mûr menacé; mais la cénesthésie monocorde de la jeunesse fait sensation d'ennui dans l'âme incolore et ensommeillée du jeune homme qui ne sait comment prendre conscience de luimême.

Terminons ici ces exposés et concluons en disant que l'ennui par monotonie est le plus physiologique de tous les ennuis, opposable, en ce point, à l'ennui par épuisement qui entre déjà dans la pathologie; il est le premier en date dans l'existence, et pas un être ne l'ignore et ne l'évite; il est connu des enfants qui demandent sans cesse des jouets neufs, et des animaux qui font fête à qui les amuse; il est présent à toutes les périodes et à toutes les heures de notre vie, nous conseillant les fugues inconsidérées, les palinodies inexplicables, les sauts dans l'inconnu; nous obligeant, quand il nous pique, de changer un peu vite, sans bonnes raisons, de logement, de café, d'amour, de chapeaux ou de cravates.

(*La fin prochainement.*) Dr Emile Tardieu.

RECHERCHES EXPÉRIMENTALES

L'ASYMÉTRIE SENSORIELLE OLFACTIVE[1]

I

Au cours de nos recherches sur l'olfaction[2] nous avons remarqué qu'un grand nombre de sujets sentaient avec une narine plutôt qu'avec l'autre, au lieu d'aspirer avec les deux, ainsi que nous le leur demandions. Les réponses les plus précises, tant pour la sensation que pour la perception, nous ont été données lorsque nous avons laissé le sujet sentir successivement avec chaque narine.

Nous avons eu l'occasion de faire ces observations chez les infirmiers de l'asile de Villejuif et chez les enfants de l'école communale et maternelle de Villejuif. La position du sujet en expérience était caractéristique, la tête étant penchée du côté de la narine avec laquelle le sujet sentait de préférence. Dans les écoles de Villejuif, les inclinaisons de tête de certains élèves étaient parfois si exagérées qu'elles provoquaient le rire de leurs camarades.

Voulant nous rendre compte de la nature de cette préférence et surtout préciser l'esthésie olfactive de chaque narine, nous avons poursuivi des recherches méthodiques sur un assez grand nombre de sujets, dont nous donnons ici les catégories :

1. Travail du laboratoire de M. Toulouse à l'asile de Villejuif.
2. Toulouse et Vaschide, *Mesure de l'odorat chez l'homme et chez la femme*, Soc. de Biologie, 14 mai 1899. — Toulouse et Vaschide, *Mesure de l'odorat chez les enfants*, Soc. de Biologie, 10 juin 1899. — Toulouse et Vaschide, *Mesure de l'odorat dans l'épilepsie*, Soc. de Biologie, 15 juillet 1899. — Toulouse et Vaschide, *Note sur un nouveau moyen de vérifier la loi de Weber-Fechner sur le rapport de la sensation à l'excitation et sur la vérification de cette loi par la mesure de l'odorat au moyen de solutions décimales*, Soc. de Biologie, 8 juillet 1899. — Toulouse et Vaschide, *Influence des crises épileptiques sur l'olfaction*, Soc. de Biologie, 29 juillet 1899. — Toulouse et Vaschide, *L'asymétrie sensorielle olfactive*, Soc. de Biologie, octobre 1899. — Toulouse et Vaschide, *Mesure de la fatigue olfactive*, Soc. de Biologie, 24 novembre 1899. — Toulouse et Vaschide, *Attention et distraction sensorielles*, Soc. de Biologie, 15 déc. 1899.

17 hommes infirmiers de l'asile de Villejuif (de 21 à 30 ans),
23 femmes infirmières de l'asile de Villejuif (de 22 à 30 ans),
12 adolsecents mâles de l'école communale de Villejuif (ayant en moyenne 12 ans),
8 enfants mâles de l'école maternelle de Villejuif (ayant en moyenne 6 ans),
4 enfants mâles de l'école maternelle de Villejuif (ayant en moyenne 3 ans).
Total 64 sujets des deux sexes.

Les mesures ont été posées avec notre méthode de l'eau camphrée[1] que nous résumons ici. Pour établir une méthode exacte et pratique d'olfactométrie, nous avons cherché une odeur caractéristique et familière pour le plus grand nombre de sujets; le camphre a été le seul de sept corps odorants (anéthol, citral, musc artificiel, sulfure d'allyle, menthol, éther et camphre), constamment reconnu à la première expérience par les sujets non anosmiques. Le système des solutions titrées est pratique, mais à condition que le corps diluant soit absolument inodore. Or, le camphre est soluble dans l'eau à 1 pour 1000, c'est-à-dire à un titre suffisant. Le corps odorant doit être défini, ce qui n'est pas le cas des essences, et facile à trouver dans le commerce. Or, on peut dire que le camphre droit de Chine réunit ces conditions, quoiqu'il existe certaines différences dans ses qualités physiques (pouvoir rotatoire) et même dans la qualité de son odeur. L'un de nous s'est procuré plusieurs camphres droits de Chine, d'origines commerciales variées, les uns sublimés, les autres pulvérisés; le pouvoir olfactif ne lui a pas paru différer sensiblement à l'état de dilution extrême où l'on opérait.

On fait une solution de camphre à 1 pour 1000; de celle-là on tire les autres solutions de série, de dix en dix fois plus faibles, et dont les titres sont respectivement 1 pour 10 000, 1 pour 100 000, 1 pour 1 000 000, etc. De chacune de ces solutions on tire ensuite neuf solutions divisionnaires et on a ainsi des solutions à 1, à 2, à 3, à 9 pour 10 000, etc. On met 10 centimètres cubes de chacune de ces solutions dans des flacons d'une contenance de 15 centimètres cubes, hauts de 6 centimètres cubes, à large embouchure (17 millimètres), en verre blanc (le verre jaune a une odeur), et bouché à l'émeri (le liège aussi est odorant). Nous conseillons de refaire les solutions tous les quinze jours, quoique des observations méthodiques nous aient prouvé qu'elles peuvent servir pendant plusieurs semaines.

Le sujet ayant le dos tourné à la boite et les yeux bandés, on lui présente sous le nez le flacon de la série la plus faible, puis, s'il ne sent pas, successivement les suivants. Le numéro du flacon de série dont il reconnait le contenu indique qu'on doit rechercher une solution plus faible dans la sério immédiatement inférieure des solutions divisionnaires. Tout d'abord le sujet ne sent rien, puis sent une odeur (sensation brute d'odeur), puis reconnait le camphre (*perception*).

1. Toulouse, *Mesure de l'odorat par l'eau camphrée*, Soc. de Biologie, 20 mai 1899. — *Mesure de l'odorat par l'eau camphrée*, *Revue de médecine*, 10 nov. 1899.

Pour diminuer le rôle du hasard et de la suggestion, on fait sentir alternativement et sans ordre des flacons d'eau camphrée et un flacon d'eau distillée. Cela permet aussi de laisser reposer l'odorat.

A quoi répondent les chiffres obtenus dans les expériences? Au poids du camphre qui, dilué dans une solution à un titre connu et dont le volume et la surface de vaporisation sont constants, donne à la température de 15 degrés, dans un flacon de 15 centimètres cubes, des vapeurs odorantes dont une aspiration amène la sensation olfactive. Les conditions étant semblables, la force de tension des vapeurs du camphre et leur vitesse, inconnues, d'ailleurs, doivent être semblables et les résultats obtenus le prouvent. On n'étudie pas la vaporisation, mais ses effets, qui a *priori* doivent être identiques, les conditions étant toujours les mêmes.

Il faut placer tous les sujets dans les mêmes conditions. On lui indique la marche générale de l'expérience dans des termes toujours les mêmes. Il doit respirer fortement et le flacon doit toucher son nez.

L'appréciation de l'activité olfactive d'un sujet doit se faire avec les éléments suivants :

1° Le *minimum de sensation*, qui est mesuré par le titre de la solution d'eau camphrée la plus faible, qui donne une sensation olfactive indéterminée. Dix expériences sont nécessaires pour établir une moyenne. Cette mesure a une signification d'autant plus grande que l'eau distillée, présentée après la solution provoquant la sensation minima, donne lieu un moins grand nombre de fois à de fausses sensations olfactives. Les résultats de ces deux séries d'expériences sont donc les deux signes représentatifs de l'activité olfactive brute;

2° Le *minimum de perception*, qui est mesuré par le titre de la solution d'eau camphrée la plus faible qui détermine chez le sujet l'odeur de camphre. Dix expériences sont nécessaires pour établir une moyenne. Cette mesure a une signification d'autant plus grande que l'eau distillée présentée après la solution provoquant la perception minima, donne moins souvent lieu à de fausses perceptions de camphre.

Dans nos recherches sur l'*asymétrie sensorielle* olfactive, le sujet avait une narine bouchée et on cherchait à déterminer le minimum perceptible et la perception olfactive de l'autre narine; on procédait ensuite pareillement sur l'autre narine.

Quelles sont les causes d'erreur? On peut supposer tout d'abord que l'impression perçue par la seconde narine paraisse plus sensible que celle perçue par la première, par suite d'une illusion psychologique qui rend une sensation actuelle plus forte qu'une sensation passée, lorsque toutes les deux sont égales. Pour éviter cette cause d'erreur, nous avons présenté les flacons d'eau camphrée tantôt à droite et tantôt à gauche et sans ordre fixe. Nous avons fait en outre quelques expériences de contrôle où nous déterminions les minima perceptibles en commençant toutes nos expériences par la narine gauche

dans une série et par la narine droite dans une autre. Et les résultats sont sensiblement les mêmes; la supériorité d'une narine et de la même était toujours manifeste. Ces expériences prouvent aussi que la fatigue du sens olfactif est, dans les conditions de nos expériences, insignifiante; n'entrant en action qu'à l'inspiration, il se repose durant l'expiration, comme le cœur se repose pendant la diastole.

II

Voici le résultat de nos expériences :

Tableau I. — Sensibilité olfactive : *Hommes.*

Nos D'ORDRE	SENSATION [1]			PERCEPTION [2]		
	NARINE DROITE	NARINE GAUCHE	DIFFÉRENCE	NARINE DROITE	NARINE GAUCHE	DIFFÉRENCE
1	9 p. 100,000	3 p. 100,000	D < G	3 p. 10,000	8 p. 100,000	D < G
2	2 p. 10,000	6 p. 100,000	D < G	7 p. 10,000	7 p. 100,000	D < G
3	5 p. 10,000	1 p. 10,000	D < G	7 p. 10,000	5 p. 10,000	D < G
4	5 p. 10,000	9 p. 100,000	D < G	9 p. 10,000	5 p. 10,000	D < G
5	5 p. 10,000	1 p. 10,000	D < G	1 p. 1,000	5 p. 10,000	D < G
6	4 p. 10,000	9 p. 100,000	D < G	7 p. 10,000	1 p. 10,000	D < G
7	5 p. 10,000	9 p. 100,000	D < G	1 p. 1,000	5 p. 10,000	D < G
8	7 p. 100,000	2 p. 10,000	D > G	7 p. 10,000	1 p. 1,000	D > G
9	7 p. 10,000	1 p. 10,000	D < G	1 p. 1,000	8 p. 10,000	D < G
10	3 p. 10,000	7 p. 100,000	D < G	5 p. 10,000	7 p. 100,000	D < G
11	6 p. 10,000	9 p. 100,000	D < G	1 p. 1,000	7 p. 10,000	D < G
12	9 p. 100,000	9 p. 100,000	D = G	1 p. 1,000	9 p. 10,000	D < G
13	7 p. 100,000	9 p. 1,000,000	D < G	8 p. 10,000	2 p. 10,000	D < G
14	3 p. 10,000	9 p. 100,000	D < G	5 p. 10,000	1 p. 10,000	D < G
15	3 p. 100,000	8 p. 1,000,000	D < G	9 p. 100,000	4 p. 100,000	D < G
16	7 p. 10,000	2 p. 10,000	D < G	1 p. 1,000	9 p. 100,000	D < G
17	4 p. 100,000	5 p. 100,000	D > G	1 p. 10,000	8 p. 100,000	D < G
Moyennes [3].	4 p. 10,000	8 p. 100,000		7 p. 10,000	3 p. 10,000	

1 et 2. Les chiffres indiquent les titres des solutions d'eau camphrée les plus faibles senties et mesurent ainsi les minima de la sensation et de la perception.

3. Moyennes des 14 sujets dont l'olfaction est plus développée à gauche pour la sensation et la perception.

Hommes (Tableau I). — On voit que sur 17 sujets, 14 présentent un sens olfactif plus développé à gauche, aussi bien pour la sensation que pour la perception. Des 3 autres sujets, 2 présentent à gauche une supériorité olfactive pour la perception avec égalité ou infériorité pour la sensation. Le troisième présente une asymétrie droite pour la sensation et la perception.

Tableau II. — Sensibilité olfactive : *Femmes.*

Nº D'ORDRE	SENSATION			PERCEPTION		
	NARINE DROITE	NARINE GAUCHE	DIFFÉRENCE	NARINE DROITE	NARINE GAUCHE	DIFFÉRENCE
1	9 p. 1,000,000	5 p. 1,000,000	D < G	5 p. 100,000	3 p. 100,000	D < G
2	1 p. 100,000	7 p. 1,000,000	D < G	7 p. 100,000	3 p. 100,000	D < G
3	6 p. 100,000	1 p. 100,000	D < G	5 p. 10,000	9 p. 100,000	D < G
4	4 p. 100,000	9 p. 1,000,000	D < G	6 p. 100,000	2 p. 100,000	D < G
5	1 p. 100,000	1 p. 100,000	D = G	9 p. 100,000	9 p. 100,000	D = G
6	2 p. 100,000	6 p. 1,000,000	D < G	7 p. 100,000	2 p. 100,000	D < G
7	3 p. 100,000	7 p. 1,000,000	D < G	6 p. 100,000	1 p. 100,000	D < G
8	1 p. 100,000	7 p. 1,000,000	D < G	4 p. 100,000	1 p. 100,000	D < G
9	5 p. 100,000	9 p. 1,000,000	D < G	9 p. 100,000	3 p. 100,000	D < G
10	3 p. 100,000	9 p. 1,000,000	D < G	9 p. 100,000	7 p. 100,000	D < G
11	9 p. 1,000,000	5 p. 1,000,000	D < G	6 p. 100,000	1 p. 100,000	D < G
12	7 p. 100,000	1 p. 100,000	D < G	7 p. 100,000	1 p. 100,000	D < G
13	6 p. 100,000	2 p. 100,000	D < G	9 p. 100,000	3 p. 100,000	D < G
14	6 p. 100,000	3 p. 100,000	D < G	2 p. 10,000	4 p. 100,000	D < G
15	5 p. 100,000	9 p. 1,000,000	D < G	8 p. 100,000	2 p. 100,000	D < G
16	9 p. 1,000,000	1 p. 100,000	D > G	3 p. 100,000	5 p. 100,000	D > G
17	8 p. 1,000,000	3 p. 1,000,000	D < G	9 p. 100,000	3 p. 100,000	D < G
18	4 p. 100,000	7 p. 1,000,000	D < G	2 p. 10,000	6 p. 100,000	D < G
19	7 p. 100,000	1 p. 100,000	D < G	9 p. 100,000	2 p. 100,000	D < G
20	7 p. 100,000	9 p. 1,000,000	D < G	9 p. 100,000	9 p. 1,000,000	D < G
21	1 p. 100,000	7 p. 1,000,000	D < G	4 p. 10,000	6 p. 100,000	D < G
22	7 p. 1,000,000	1 p. 100,000	D > G	3 p. 100,000	6 p. 100,000	D > G
23	7 p. 100,000	9 p. 1,000,000	D < G	7 p. 10,000	8 p. 100,000	D < G
Moyennes[1].	4 p. 100,000	9 p. 1,000,000		2 p. 10,000	3 p. 100,000	

1. Moyennes des 20 sujets dont l'olfaction est plus développée à gauche pour la perception et la sensation.

Femmes (Tableau II). — On voit que, sur 23 sujets, 20 présentent une olfaction plus développée à gauche, aussi bien pour la sensation que pour la perception. De 3 autres, 1 présente une égalité esthésique des deux narines et les 2 autres une supériorité esthésique du côté droit pour la sensation et la perception.

Tableau III. — Sensibilité olfactive : *Adolescents mâles de 12 ans.*

N° D'ORDRE	SENSATION			PERCEPTION		
	NARINE DROITE	NARINE GAUCHE	DIFFÉRENCE	NARINE DROITE	NARINE GAUCHE	DIFFÉRENCE
1	7 p. 100,000	1 p. 100,000	D < G	6 p. 10,000	2 p. 10,000	D < G
2	4 p. 100,000	7 p. 1,000,000	D < G	6 p. 10,000	7 p. 100,000	D < G
3	7 p. 1,000,000	9 p. 10,000,000	D < G	3 p. 10,000	8 p. 100,000	D < G
4	1 p. 1,000,000,000	1 p. 100,000,000,000	D < G	6 p. 10,000	9 p. 100,000	D < G
5	1 p. 10,000,000	1 p. 1,000,000,000	D < G	6 p. 10,000	1 p. 10,000	D < G
6	1 p. 10,000,000	1 p. 100,000,000	D < G	1 p. 1,000	5 p. 10,000	D < G
7	1 p. 10,000,000	1 p. 1,000,000,000	D < G	9 p. 10,000	7 p. 100,000	D < G
8	6 p. 100,000	7 p. 1,000,000	D < G	1 p. 100	4 p. 10,000	D < G
9	1 p. 10,000,000,000	1 p. 100,000,000	D > G	7 p. 100,000	3 p. 10,000	D > G
10	1 p. 1,000,000	1 p. 10,000,000,000	D < G	7 p. 10,000	5 p. 100,000	D < G
11	1 p. 10,000,000	1 p. 10,000,000,000	D < G	1 p. 1,000	2 p. 10,000	D < G
12	3 p. 100,000	1 p. 100,000	D < G	1 p. 10,000	6 p. 100,000	D < G
Moyennes [1].	2 p. 100,000	3 p. 1,000,000		1 p. 1,000	2 p. 100,000	

1. Moyennes des 11 sujets dont l'olfaction est plus développée à gauche pour la sensation et la perception.

Adolescents mâles (Tableau III). — Sur 12 sujets, 11 présentent une olfaction plus développée à gauche aussi bien pour la sensation que pour la perception. L'autre sujet présente une supériorité esthésique du côté droit pour la sensation et la perception.

Tableau IV. — Sensibilité olfactive : *Enfants mâles de 6 ans.*

N° D'ORDRE	SENSATION			PERCEPTION		
	NARINE DROITE	NARINE GAUCHE	DIFFÉRENCE	NARINE DROITE	NARINE GAUCHE	DIFFÉRENCE
1	9 p. 1,000,000	1 p. 1,000,000	D < G	1 p. 10	1 p. 100	D < G
2	2 p. 100,000	1 p. 1,000,000	D < G	Camphre pur [2].	1 p. 100	D < G
3	7 p. 100,000	5 p. 1,000,000	D < G	1 p. 100	1 p. 1,000	D < G
4	3 p. 1,000,000	1 p. 1,000,000	D < G	1 p. 1,000	1 p. 10,000	D < G
5	1 p. 10,000,000	1 p. 10,000,000,000	D < G	5 p. 10,000	7 p. 100,000	D < G
6	1 p. 10,000,000	1 p. 1,000,000	D > G	4 p. 10,000	6 p. 10,000	D > G
7	1 p. 10,000,000	3 p. 100,000,000	D < G	1 p. 1,000	6 p. 10,000	D < G
8	1 p. 1,000,000,000	1 p. 10,000,000,000	D < G	1 p. 1,000	7 p. 10,000	D < G
Moyennes [1].	1 p. 100,000	1 p. 1,000,000		2 p. 10	3 p. 1,000	

1. Moyennes des 7 sujets dont l'olfaction est plus développée à gauche pour la sensation et la perception.
2. Le camphre pur est compté dans les moyennes comme 1 p. 1.

Enfants mâles de 6 ans (Tableau IV). — Sur 8 sujets, 7 présent une olfaction plus développée à gauche aussi bien pour la sensat que pour la perception. L'autre présente une supériorité esthésiq du côté droit pour la sensation et la perception.

Tableau V. — Sensibilité olfactive : *Enfants mâles de 3 ans.*

N° D'ORDRE	SENSATION			PERCEPTION		
	NARINE DROITE	NARINE GAUCHE	DIFFÉ-RENCE	NARINE DROITE	NARINE GAUCHE	RENC DIFF
1	3 p. 10,000	9 p. 100,000	D < G	9 p. 100,000	6 p. 100,000	D <
2	9 p. 10,000	2 p. 10,000	D < G	1 p. 10,000	7 p. 100,000	D <
3	8 p. 10,000	1 p. 10,000	D < G	2 p. 10,000	3 p. 100,000	D <
4	9 p. 10,000	4 p. 10,000	D < G	5 p. 10,000	3 p. 100,000	D <
Moyennes.	7 p. 10,000	2 p. 10,000		2 p. 10,000	6 p. 100,000	

Enfants mâles de 3 ans (Tableau V). — Les 4 sujets présenten tous une olfaction plus développée à gauche aussi bien pour la sensa tion que pour la perception.

En résumé, dans la très grande majorité des cas (87 p. 100), le sujets ont une olfaction plus développée à gauche. Les 56 sujets asy métriques gauches (hommes, femmes et enfants) représentent enviro les 4/5 du nombre total. Tous ceux-là sentent et perçoivent mieux gauche. Des 8 restants, 1 présente une égalité olfactive, 2 une asymé trie gauche, mais pour la perception seulement, et enfin il reste 5 ind vidus qui ont une asymétrie droite complète pour la sensation et l perception.

Nous avons aussi recherché si l'olfaction bilatérale était égale o supérieure à l'olfaction unilatérale la meilleure. Dans la grande maj rité des cas (58 sur 64), nous avons constaté l'égalité. Dans les autre cas (6), l'olfaction bilatérale paraissait moins bonne.

III

Des faits exposés plus haut, nous pouvons conclure :

1° Qu'il y a une asymétrie sensorielle olfactive;

2° Que cette asymétrie est au profit de la narine gauche et qu'on rencontre dans la grande majorité des cas (56 fois sur 64 cas);

3° Qu'elle existe dans les deux sexes, et chez l'enfant comme ch l'adulte.

Comment expliquer cette asymétrie sensorielle? J.-J. Van Biervli a, de recherches ayant porté sur 100 personnes, tiré les conclusio suivantes :

« I. Il existe, dit-il [1], une asymétrie qui paraît s'étendre à tous les organes des sens. Le côté droit, chez la majorité des sujets, le côté gauche chez la minorité, est plus sensible de 1/9 environ que le côté opposé.

II. Il semble que la proportion générale admise (2 gauchers et 98 droitiers sur 100) soit loin d'être exacte. »

Il a trouvé *sans chercher* 22 gauchers sur 100 sujets. L'auteur a pu établir cette asymétrie pour le sens musculaire, le toucher, la vision et l'audition. Quant à l'acuité des sens olfactif et gustatif, il n'a fait aucune recherche, ne voyant pas de « moyen sûr et pratique de les déterminer ». La constance des rapports révélés par ses expériences lui fait croire que l'asymétrie du système nerveux se porte à plusieurs sens et peut-être à tous les sens. Nous ne sommes pas, d'après J.-J. *Van Biervliet*, droitiers ou gauchers par une raison physiologique comme il l'avait d'ailleurs pensé au début de son travail, « mais à cause d'une raison anatomique qu'il reste à déterminer ». L'auteur se propose de continuer à enregistrer la proportion des gauchers jusqu'à ce qu'il puisse déterminer la proportion sur mille. Pour la sensibilité tactile, « si l'on représente par 10 l'acuité des nerfs tactiles du côté le plus sensible, il faut représenter l'acuité du côté le moins sensible par 9 environ. Exactement pour les droitiers, 9,06 avec une variation moyenne de 0,12 environ. Exactement pour les gauchers par 8,93 avec une variation moyenne de 0,17 environ. » Pour les sensations visuelles, « si l'on représente par 10 l'acuité de l'œil le plus sensible, il faut représenter par 9 environ l'autre œil. Exactement pour les droitiers par 9,08 avec une variation de 0,15 et pour les gauchers par 9,04 avec une variation de 0,07. » Pour la sensation auditive, si on exprime par 10 l'acuité de l'oreille la plus fine, l'acuité de l'autre oreille doit s'exprimer par 9,1 pour les droitiers et de 9,1 pour les gauchers. Enfin pour les sensations musculaires « le rapport entre la force musculaire du côté droit et la force musculaire du côté gauche est sensiblement constant ». Nos recherches démontrent une supériorité esthésique du côté gauche. Les observations de M. J.-J. Van Biervliet concernant la vision, la sensibilité tactile et musculaires sont explicables anatomiquement. Les voies sensitives de ces sens éprouvent, comme on le sait, une décussation plus ou moins complète; et par conséquent l'hémisphère gauche tient sous sa dépendance la région droite du corps.

Or l'homme normal est droitier, c'est-à-dire que son cerveau gauche commande à des organes plus forts et des mouvements plus difficiles; tous les organes en rapport avec cet hémisphère bénéficient de cette supériorité physiologique. Ce n'est pas ici le lieu de se demander quelle est la cause de cette supériorité de l'hémisphère gauche. Il

1. J.-J. Van Biervliet, Asymétrie sensorielle (*Bulletin de l'Académie de Belgique*, 1897).

semble qu'elle n'est pas le résultat de l'habitude contractée pendant la vie. D'autre part, si elle est une modification acquise par l'espèce, elle n'en est pas moins antérieure à toute expérience de l'individu et la cause immédiate de la différence physiologique.

Pour l'olfaction la question paraît autre. L'anatomie et la physiologie de l'appareil olfactif sont très peu connues. D'après M. Franck[1], la question de l'entre-croisement des nerfs olfactifs est loin d'être résolue. Et aujourd'hui on ne peut répondre rien d'affirmatif à la question de savoir si la commissure antérieure constitue un véritable chiasma ou non. L'hypothèse de Meynert sur la décussation du chiasma olfactif est devenue courante; et d'après lui l'entre-croisement des nerfs olfactifs n'est que partiel. Les discussions de Meckel, Bailly, Foville, Magendie et Desmoulins et surtout celles de Meynert et Huguenin concernent particulièrement l'association des deux lobes olfactifs par la commissure antérieure jouant le rôle comme d'un véritable chiasma; mais rien de précis ne s'en dégage.

On cite, en faveur de l'hypothèse de l'entre-croisement des fibres olfactives, les cas d'hémianesthésie sensitive sensorielle complète. Or les cas les plus connus sont ceux sous la dépendance de l'hystérie, qui est une maladie psychique par représentation, où les troubles de la sensibilité ne sont pas adéquats aux territoires anatomiques des nerfs. Il n'est pas illogique de supposer que, dans cette maladie, le sujet extériorise son hémianesthésie d'après les notions communes sur le droit et le gauche.

Il y a au contraire des faits qui paraissent prouver la non-décussation des nerfs olfactifs. D'après les recherches de Ferrier sur la circonvolution de l'hippocampe, dont le rôle dans la fonction olfactive a été établi par cet auteur, il résulterait que « la destruction des mêmes parties est suivie de la perte de l'odorat du côté correspondant[2] ». L'opinion de Ferrier a été récemment confirmée par une observation clinique de grande valeur. M. *Collet*[3] a rapporté l'observation d'une malade atteinte du mal de Bright avec hémiplégie, hémianesthésie tactile, hypo-acousie et hémianopsie latérale gauches, et une anosmie droite. « L'autopsie montre, écrit l'auteur, un ramollissement cérébral de l'hémisphère droit intéressant la capsule interne, les deux segments du noyau lenticulaire et s'enfonçant dans la profondeur du lobe frontal. » Cette observation, dit l'auteur, prouve :

« 1° Que l'hémianopsie peut être produite par une lésion capsulaire, si la chose avait encore besoin d'être démontrée;

2° Qu'une lésion capsulaire produit l'abolition de l'ouïe du côté opposé; donc les fibres auditives passent par la capsule interne et

1. *Dictionnaire des Sciences médicales*, art. Olfaction, deuxième série, t. XI, première partie.

2. Cité par François Frank, ouvrage cité, p. 41.

3. *Archives internationales de laryngologie, d'otologie et de rhinologie*, 1898, t. XI, p. 321.

sont croisées, fait connu des anatomistes, mais presque dépourvu de preuves anatomo-cliniques;

3° *Contrairement aux fibres auditives, les fibres olfactives ne se décussent pas, ou du moins les plus importantes ont un trajet direct; elles se rendent d'un hémisphère à la fosse nasale correspondante;*

4° Les constatations fournissent les éléments d'un diagnostic possible entre l'hémianesthésie sensitive-sensorielle hystérique et l'hémianesthésie sensitive-sensorielle de cause organique : dans ce dernier cas les troubles de l'odorat siègent du côté opposé aux troubles de l'ouie et de la sensibilité générale. »

Récemment M. *Collet* dans un rapport sur l'*anosmie* présenté à la Société française d'otologie, de laryngologie et de rhinologie, lors du congrès qui a eu lieu le 1er mai 1899, soutient les mêmes idées, ayant eu plusieurs fois l'occasion de vérifier cette règle. « Il m'a semblé, dit-il, que l'*anosmie siégeait habituellement du côté de la lésion* cérébrale, c'est-à-dire du côté opposé à la paralysie. » D'après cet auteur il faudrait en conclure que les « origines des nerfs olfactifs ne se décussent pas, ou tout au moins que cette décussation ne porte que sur une minime partie de leurs fibres ».

Les faits que nous venons de rappeler brièvement, les expériences de Ferrier et surtout l'observation anatomo-clinique de M. Collet donnent un appui anatomique suffisamment établi à l'idée que la décussation des nerfs olfactifs n'existe pas ou est très incomplète. On comprend alors pourquoi l'asymétrie olfactive est au profit de la narine gauche, puisque cet organe serait en relation avec l'hémisphère gauche.

Une dernière preuve en faveur de notre manière de voir est fournie par l'étude de la sensibilité tactile de la muqueuse pituitaire. Sur 15 infirmières de l'asile de Villejuif choisies au hasard, la supériorité de la sensibilité tactile était au profit de la narine droite, alors que la supériorité de la sensibilité olfactive était au profit de la narine gauche. En leur présentant des solutions aqueuses d'ammoniaque à titres croissants (1 p. 10 000, 1 p. 1000, 1 p. 100, 1 p. 10), nous provoquions sur les sujets d'abord des sensations tactiles et ensuite des perceptions (reconnaissance du corps) et nous notions les solutions les plus faibles produisant ces phénomènes (Tableau VI) :

Tableau VI. — Sensibilité tactile : *Femmes.*

Moyennes des 15 infirmières.	SENSATION TACTILE			PERCEPTION		
	NARINE DROITE	NARINE GAUCHE	LES DEUX NARINES	NARINE DROITE	NARINE GAUCHE	LES DEUX NARINES
	1 p. 10,000	1 p. 1,000	1 p. 10,000	1 p. 10,000	1 p. 10	1 p. 1,000

En résumé, c'est donc l'hémisphère gauche qui commande la su
riorité sensorielle qui s'observe sur la muqueuse pituitaire, dans
narine gauche pour l'olfaction dont les nerfs ne s'entre-croiseraient p
et dans la narine droite pour le tact dont les nerfs s'entre-croi
raient. Par conséquent les asymétriques olfactifs droits seraient a
logues aux gauchers des autres sens, puisqu'ils sentiraient avec
cerveau droit. Enfin nous avons constaté que nos asymétriques dro
étaient des gauchers ou ambidextres. Il faut admettre que, dans c
cas, le cerveau droit est prépondérant ou tout au moins égal à l'aut

Dr E. Toulouse et N. Vaschide.

2 décembre 1899.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Sociologie.

A. D. Xénopol. LES PRINCIPES FONDAMENTAUX DE L'HISTOIRE (Paris, E. Leroux, 1899).

L'exposition de cet ouvrage ne me satisfait pas entièrement; le plan en aurait pu être meilleur, et le texte surtout en être déchargé de bien des citations qui l'alourdissent. J'ajouterais encore que la langue y laisse à désirer, si les imperfections n'en n'étaient bien excusables dans un auteur étranger. Elles importent peu, d'ailleurs, en cette matière; la thèse seul de ce livre considérable doit retenir notre attention, et l'objet même de ces critiques préliminaires est de prier le lecteur de ne point s'y arrêter.

Quels sont les principes de l'histoire? Comment faut-il la concevoir et l'écrire? Telle est la question expressément traitée par le distingué professeur de l'Université de Jassy. Mais il est clair que cette question en engage aussitôt une seconde, à savoir quelle est la place exacte de l'histoire dans une classification des sciences et quels sont ses rapports avec la sociologie. L'histoire, en effet, dès qu'elle prétend au titre de science indépendante, vise du même coup à suppléer la sociologie, et l'une ne peut être sans absorber ou subordonner l'autre.

Le travail de M. Xénopol nous aidera, je l'espère, à prendre parti dans ce débat en connaissance de cause. Il se fonde essentiellement sur la distinction des phénomènes coexistants d'avec les phénomènes successifs : distinction qui conduit l'auteur à substituer la notion des *séries historiques*, positives et particulières, aux « généralisations de succession » faussement imaginées, selon lui, comme des lois par les sociologues. Essayons de bien comprendre le sens et la portée de cette critique.

La définition des faits de coexistence et des faits de succession apparaitra assez clairement à l'esprit, ou du moins le plus clairement possible, si l'on compare les phénomènes qui sont étudiés par la chimie ou par la psychologie, par exemple, à ceux dont traite la géologie ou la linguistique. M. Xénopol se fonde sur ce contraste, mais non pas peut-être sans en exagérer les conséquences, pour classer les sciences comme il suit :

[SCIENCES THÉORIQUES (phénomènes coexistants).

A, *de la matière* : physique, chimie, astronomie, biologie, physiologie, etc.

B, *de l'esprit* : psychologie, logique, économie politique, droit, sociologie statique, etc.

[SCIENCES HISTORIQUES (phénomènes successifs).

A, *de la matière* : géologie, paléontologie, théorie de la descendance.

B, *de l'esprit* : histoire dans toutes ses ramifications.

Ainsi l'histoire constituerait, en somme, non pas une science particulière et unique, mais bien un des deux modes de la conception du monde, le mode successif en regard du mode coexistant. Je ne veux pas discuter maintenant la valeur de ce point de vue, en tant que principe d'une classification, et je n'en retiens que le trait qui nous intéresse. A quelle sorte de résultats parvient-on dans ces deux groupes de sciences? Quelle est la valeur et le caractère des lois qu'on y découvre? — Nous voici au centre de la discussion.

Selon M. Xénopol, les phénomènes coexistants permettent seuls l'établissement de lois proprement dites. Les sciences historiques, en tous cas, ne sauraient réduire leurs explications à des lois pareilles à celles qui régissent les faits coexistants; ces sciences n'auraient pas pour objet d'établir des relations de similitude et de coexistence, mais au contraire des relations de différence et de succession.

Pour les faits coexistants, — que ce soient des faits physiques, vitaux ou intellectuels, — la loi est l'expression permanente d'une régularité, qui ne dépend pas du temps. La loi pourra d'ailleurs, ajoute M. Xénopol, exprimer simplement le mode d'accomplissement du phénomène, ou bien encore en expliquer la production : et, comme exemple, il oppose les lois de Kepler à la loi newtonienne de gravitation. La véritable opposition n'existe, à mon avis, qu'entre les *lois empiriques* et les *hypothèses rationnelles*. Or, la loi de gravitation reste à beaucoup d'égards une loi empirique, c'est-à-dire une loi résumant des faits donnés par l'observation directe, malgré son haut degré de généralité; mais elle laisse la voie ouverte à plusieurs hypothèses touchant la cause de la gravitation, qui permettraient de rattacher la mécanique céleste à d'autres séries d'événements. On opposerait mieux encore, dans le chapitre de la lumière, les lois de la réflexion et de la réfraction à l'hypothèse de l'émission newtonienne, remplacée depuis par celle des ondulations; en quoi se révèle, notons-le en passant, la vraie signification et le caractère conjectural de ce qu'on appelle *cause*.

Nous pouvons donc accorder à M. Xénopol qu'une « loi de manifestation » n'emporte jamais l'explication de ses propres phénomènes, et que notre unique procédé, dans l'ordre de la coexistence, consiste à réduire sans cesse les phénomènes jusqu'à la limite de l'explication possible. Mais nous traduirons sa pensée en d'autres termes; nous dirons que l'hypothèse rationnelle marque l'effort constant de l'esprit à résumer, sous une formule simple et compréhensive, le plus grand nombre possible de faits ou de séries de faits. Cette manière de considérer les choses nous semble plus claire, plus précise.

Quant aux lois de la succession, que seront-elles? M. Xénopol accepte

des « lois abstraites » de la succession, aussi bien que de la coexistence, c'est-à-dire des généralités, sur lesquelles le temps n'a aucune prise, et qui se répètent indéfiniment, tout en produisant des faits nouveaux. Il pense que de telles généralités doivent exister en histoire. Mais les lois dont elles dépendent s'incorporent, cette fois, dans les « circonstances ». Or, tandis que les circonstances sont « permanentes » dans la coexistence, elles sont « changeantes » dans la succession; d'où il résulte, écrit l'auteur, que « les lois abstraites de la succession ne peuvent jamais donner naissance à des lois concrètes de production des phénomènes », permettant de les « prévoir » comme le font, dans leur domaine respectif, l'astronome, le physicien, le chimiste, ou même l'économiste.

Bref, et pour nous borner au sujet principal de cette discussion, nous aurions à considérer le développement social sous les trois aspects suivants : 1° les forces en elles-mêmes; 2° l'action de ces forces en des circonstances variables, créant les *séries historiques*; 3° la même action, donnant les *faits singuliers* que ces séries enchainent et relient dans la succession.

Ce que M. Xénopol entend par *forces*, ce sont, en premier lieu, la race et le milieu, « facteurs constants de l'histoire », dont l'action, remarque-t-il, est directrice, nullement modificatrice; en second lieu, les forces « par lesquelles l'évolution se réalise », et qui se réduiraient à cinq : le milieu intellectuel; l'instinct de conservation avec ses conséquences, tendance à l'expansion, lutte pour l'existence, réaction contre l'action; la tendance à l'imitation; la force spéciale de l'individualité; le hasard.

Prises en elles-mêmes, ces diverses forces — au sujet desquelles je ne disputerai point — demeurent en quelque sorte extérieures à l'histoire, et l'étude en appartient d'abord à l'anthropologie, à la géographie, à la psychologie, etc. Mais elles s'incorporent dans les états sociaux, — différents l'un de l'autre en raison même de la composition différente de ces forces, — où nous avons pour tâche de suivre leur action et de mesurer leurs effets. Quelle discipline y est la plus propre? Ici s'impose nécessairement, à ce qu'il me semble, le départ de la sociologie et de l'histoire.

Toute science, ne l'oublions point, a pour objet de rechercher comment certaines séries de faits varient en fonction de certaines autres, afin de dégager, s'il est possible, la loi de ces variations. Les faits sociaux ne se prêtent pas moins que les faits physiques à ce procédé d'étude. C'est ainsi, par exemple, pour rappeler un ouvrage récent, que M. Durkheim s'est appliqué à rechercher comment, et pour quelle cause aussi, le taux du suicide varie dans les diverses sociétés et aux divers moments de la vie sociale, comment, en d'autres termes, il dépend de l'âge et du sexe, de la race ou du climat, de l'état de célibat, de veuvage ou de mariage, de l'institution du divorce ou du mariage indissoluble, de la discipline religieuse, des groupements corporatifs, des révolutions, etc.

On conçoit que le même traitement puisse et doive être appliqué tout fait social de quelque importance, de telle façon qu'on arrive découvrir des relations précises entre les événements ou les institutions, et, pour parler la langue de M. Xénopol, à formuler leurs « lois de manifestation ».

Or, c'est à la découverte de ces lois de manifestation que M. Xénopol entend réduire la sociologie, qui serait bornée ainsi à l'étude des faits de coexistence, sous le nom de sociologie statique, tandis que l'histoire prétendrait seule à établir des régularités dans la succession, ce que l'auteur appelle des « séries historiques ». Il est vrai que la sociologie dynamique y prétend également. Mais cette ambition serait vaine. Il n'est pas possible — je résume l'objection en quelques lignes — de trouver dans le développement un élément généralisateur; *il* n'existe pas des généralisations de succession, car il faudrait, pour les établir, supprimer les différences, qui sont le signe même de la succession, et ne voir que les répétitions, qui sont le signe de la coexistence. La répétition différenciée, voilà le fait du progrès; l'élément différencié marque seul le développement historique; la répétition de la partie similaire n'a point d'importance. Supprimer les différences pour obtenir la généralisation des séries historiques, c'est là, en un mot, conclut M. Xénopol, une entreprise inutile, sinon absurde.

Cette remarque est juste en un sens, et témoigne de la nécessité qui s'impose à l'historien de localiser et individualiser, pour ainsi dire, les actions humaines qui sont la matière de l'histoire racontée. Mais elle accuse en même temps une confusion fâcheuse du rôle du sociologue avec celui de l'historien; elle exagère la distinction qu'on peut faire du point de vue statique et du point de vue dynamique, de la coexistence et de la succession, dans les phénomènes sociaux; elle crée enfin une opposition de fond entre les « séries historiques » et les « généralisations de succession », où il ne faudrait voir, à mon avis, qu'une différence de degré et de moyen.

M. Xénopol n'accorde de réalité qu'aux séries, qui restent, dit-il, « toujours uniques et particulières », — « qui ne se répètent jamais d'une façon identique, qui sont toujours dissemblables dans l'espace comme dans le temps, et ne possèdent donc pas le caractère de lois ». Il n'éprouve, partant, point de sympathie pour l'entreprise des sociologues; et j'ajoute qu'il a quelque raison de les condamner, lorsque, pressés de généraliser, ils choisissent un fait dominateur en fonction duquel tous les autres faits sociaux sont supposés varier; telle la loi des trois états de Comte; tel le principe de la division du travail de M. Durkheim, ou la transformation de la lutte pour la vie de M. Novicow.

Les principes invoqués par ces écrivains n'en ont pas moins une grande portée. S'il est prématuré, et vain peut-être, de rechercher un fait qui dominerait toute l'histoire, il n'est pas déraisonnable cependant de s'appliquer à dégager des évolutions partielles, — disons plutôt, des *séries sociologiques*, afin d'accuser plus fortement notre pensée. Il se

pourra que les moments principaux d'une série sociologique se trouvent réalisés dans des séries historiques différentes. Il se pourra aussi qu'une série historique déterminée présente en un plus haut relief quelque aspect particulier d'évolution, dans l'ordre intellectuel, économique, juridique, etc. Pourquoi serait-il interdit au sociologue de marquer ces évolutions et ces moments à travers la suite de l'histoire? C'est de vérités de cette nature — il n'importe guère qu'on les nomme *faits* ou *lois* — que la sociologie est faite en dernière analyse, ou doit être faite. Elle ne saurait consister, ni dans la seule étude des facteurs constants et des forces directrices dont nous parlions tout à l'heure, ni dans celle des actions politiques enchaînées ensemble par le seul lien de la narration, se guidât-elle sur les plus solides inférences. Dans le premier cas, nous aurons la socio-géographie et l'anthropo-sociologie, disciplines d'un haut intérêt, mais qui n'épuisent pas la science sociale, ou bien la psycho-sociologie, qui s'efforce vainement à résoudre les faits collectifs en faits individuels; dans le second cas, nous aurons l'histoire proprement dite, l'histoire pragmatique : œuvre de littérature et de critique sous la plume du simple narrateur; préparation ou illustration d'une doctrine sociologique. — expresse ou latente, — aux mains de l'historien qui se pique aussi d'être philosophe.

L'historien ne se voit-il pas contraint, pour établir ses séries, de négliger certaines « différences » qu'il juge secondaires? M. Xénopol ne recommande-t-il point lui-même de « trier » les faits qui méritent seuls d'être pris en considération dans la masse de ceux qui constituent le passé humain ? Le sociologue n'agit pas autrement quand il constitue ses séries sociologiques. Et si le passage, je suppose, de la polygamie à la monogamie, lui apparait avec évidence dans la plupart des séries historiques, l'énoncé de ce fait aura pour lui la réalité nécessaire, sans qu'il soit besoin de marquer le nombre des femmes que permettent les lois des diverses nations pratiquant la polygamie. Il importera au contraire, dans l'étude spéciale de la civilisation islamique, de noter que le Prophète des Musulmans réduisit à quatre le nombre des épouses permises au vrai croyant. Par là, l'histoire — je ne peux ici multiplier les exemples — me semble être la partie concrète de la sociologie; elle perdrait sa physionomie propre, dès qu'elle voudrait assumer une autre tâche.

Loin de moi la pensée de la rabaisser! Je n'entends que la circonscrire en ses justes limites. M. Xénopol nous montre avec force, en quelques discussions sur des faits particuliers, la portée des réformes qu'il voudrait introduire dans l'exposition et la critique des événements. A quel point pourtant les jugements de l'historien demeurent incertains et discutables, il nous en fournit lui-même une preuve, quand il attribue à un coup du hasard, à l'hiver de 1812, la chute de Napoléon. La mort subite de Périclès, frappé par la peste qui se propageait d'Asie en Grèce, fut un hasard. Mais Napoléon, malgré son génie, était le joueur qui finit toujours par perdre contre la banque tenue par le destin.

M. Xénopol appartient à cette classe d'historiens qui ont une doctri[illegible] et, tout en n'approuvant pas son dessein d'étendre l'histoire jusqu'à [illegible] sociologie, j'ai hâte néanmoins de recommander les pages « socio[illegible] giques » de son ouvrage, celles notamment où il analyse l'action de [illegible] race, du milieu, de l'élément individuel, du hasard enfin dans la [illegible] des sociétés. On y lira encore avec profit la critique judicieuse q[illegible] fait des théories de MM. Tarde et Le Bon, pour ne citer que ceux-[illegible] et c'est en somme, je le répète, un travail dont j'apprécie la valeur, [illegible] j'en ai combattu la visée principale.

LUCIEN ARRÉAT.

Dr Paul Barth. DIE PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE ALS SOCIOLOGIE. Ester Teil. EINLEITUNG UND KRITISCHE UBERSICHT. 1 vol. in-8 de 396 pages, Leipzig. O. R. Reisland, 1897.

Cette « Philosophie de l'histoire du point de vue sociologique » est une étude très complète et très intéressante des systèmes sociologiques et des systèmes historiques les plus récents.

M. B. combat le scepticisme historique et croit à la possibilité de découvrir des lois générales en histoire et en sociologie. « Pour beaucoup, dit-il au début de son livre, l'histoire est encore aujourd'hui comme autrefois pour Sextus Empiricus une matière amorphe, un jeu infiniment varié et irrégulier de phénomènes; — vouloir en découvrir les lois serait peine perdue. Une telle opinion est superficielle et inadmissible. » D'après M. Barth, non seulement l'histoire est possible comme science, mais aussi la philosophie de l'histoire identifiée avec la sociologie.

« Mon but, dit M. B., a été de résumer et de critiquer les doctrines émises par les penseurs sous ces deux titres de sociologie et de philosophie de l'histoire. Parmi les penseurs qui se rangent sous le premier titre, qui est plus moderne que le second, j'espère n'avoir omis aucun de ceux qui par une science assez solide et une pensée suffisamment pénétrante ont acquis le droit de se faire entendre. En ce qui concerne la philosophie de l'histoire, qui, par suite de sa séparation d'avec la sociologie, n'a émis la plupart du temps que des conceptions unilatérales (*einseitige*) de l'histoire, je n'ai présenté aux lecteurs que les théories les plus récentes et qui sont encore vivantes aujourd'hui. » (Avant-propos.)

L'idée maitresse du livre de M. B. consiste à identifier la philosophie de l'histoire et la sociologie; idée qui, à vrai dire, est moins nouvelle que M. B. ne semble le croire. Car ne trouve-t-on pas déjà ces deux [illegible]iences confondues et presque identifiées dans la *Politique* d'Aristote? [illegible]oi qu'il en soit, M. B. a raison de reprendre cette idée et de lui [illegible]er toute sa valeur.

[illegible]bjet de l'histoire, d'après M. B., n'est pas l'espèce, objet des [illegible]nces naturelles, mais les sociétés changeantes qui se produisent [illegible] sein de l'espèce humaine. « L'histoire, dit-il, a pour objet les sociétés

humaines et leurs changements ». — L'historien Bernheim la définit de même ; « la science de l'évolution de l'homme, dans son activité comme être social ».

Pour élucider complètement la question de l'objet de l'histoire, M. B. croit devoir écarter ici une doctrine qui, suivant lui, est susceptible de fausser les idées sur ce point. — Il s'agit de la doctrine de *Rickert*[1] sur l' « Historique ». Rickert, dit M. Barth, partant de l'opposition des sciences naturelles et de l'histoire et développant une pensée de Windelband[2], en arrive à une conception tout à fait insoutenable de l'essence de l'histoire.

Pour Rickert, les sciences naturelles aboutiraient à des concepts et à des lois; par les premiers, elles s'efforceraient de triompher de la diversité infinie des choses; par les secondes elles triompheraient de l'infinie diversité des événements. Mais dans cette analyse scientifiques où s'absorbent les sciences naturelles, il y a quelque chose qui est perdu de vue, à savoir l'Individuel. Et c'est ce dernier qui doit être l'objet de l'histoire.

C'est en ce sens que doit être comprise, d'après Rickert, la véritable différence entre les sciences naturelles et l'histoire. L'opposition établie par Stuart Mill entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit porte à faux, d'autant plus que le concept d'esprit est un concept indéterminé qui a été diversement compris par les disciples de Mill. La véritable différence réside non dans l'objet des sciences, mais dans la manière d'envisager cet objet. Tout, même les phénomènes de l'âme, peut être envisagé par les sciences naturelles, et tout, même les êtres et les événements de la nature, peut être étudié historiquement. La psychologie est généralement traitée à la façon d'une science naturelle et la sensation élémentaire y joue le même rôle que l'atome en physique. Les faits historiques peuvent être de même traités par la méthode des sciences naturelles; c'est ce qui a lieu quand la sociologie cherche à y déterminer des concepts et des lois générales. — D'un autre côté, dans les sciences naturelles, il pourrait y avoir un point de vue historique dont l'*Histoire naturelle de la création* de Haeckel et la *Continuité du plasma germinatif* (Keimplasma) de Weismann nous donnent un remarquable exemple. La recherche historique se propose partout pour but l'individu, l'individuel : elle exclut donc la loi générale, si bien que l'expression de loi historique constitue une véritable contradiction *in adjecto*. Rickert se réserve dans la deuxième moitié de son travail de déterminer d'une manière plus précise « l'essence logique de l'historique », car il reconnaît que des difficultés se sont présentées à lui quand il s'est agi de formuler les événements individuels.

1. Rickert. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Leipsig, 1896.

2. Windelband. *Geschichte und Naturwissenschaft*, Strasburg.

Ces difficultés, remarque M. Barth, n'ont rien qui doive surprendre. Car il est clair que l'histoire telle que la définit Rickert, par le fait même qu'elle renonce aux concepts et aux lois, se condamne à se perdre dans l'infinie diversité des êtres et des événements. Elle ne peut être une science; elle sera tout au plus une description; et encore cette description, vu le nombre infini des caractères de chaque individu, ne pourra se passer d'un concept comme fil conducteur dans le choix de ces caractères. Sur le terrain proprement historique, Rickert n'a donné aucun exemple de sa nouvelle méthode scientifique. Quant aux prétendues applications qu'il en cite sur le terrain des sciences naturelles (Histoire de la création de Haeckel et théorie de Weismann sur l'hérédité), elles sont aussi éloignées que possible de la considération de l'Individuel. Haeckel n'a affaire dans tout le cours de sa recherche qu'au général. Ce que Rickert revendique comme un exemple de « l'historique », à savoir l'apparition des êtres vivants à un point précis de la durée dans l'histoire de la planète, n'est pas à vrai dire un événement individuel, mais plutôt un cas particulier d'une loi plus générale, d'autant plus que Haeckel, ainsi que Rickert le reconnaîtra, n'attribue aucune date à ce commencement, comme événement individuel. Quant à Weismann, il n'a accompagné à notre connaissance aucun plasma germinatif dans ses aventures depuis les origines jusqu'aujourd'hui. Quand Rickert appelle historiques ces deux ouvrages de Haeckel et de Weismann, c'est le Devenir qui lui apparait comme l'essentiel de l'historique, le Devenir que pourtant il a ailleurs exclu de l'histoire pour l'attribuer aux sciences naturelles. Rickert ne réussira pas davantage à justifier sur d'autres exemples sa définition de l' « historique ». Ce qu'il entend par là, la connaissance approfondie de l'Individuel, ne sera jamais l'objet de la recherche scientifique, mais de l'intuition esthétique, déjà moins de la représentation esthétique, car cette dernière à côté de l'individuel fait intervenir le type. D'après la conception de Rickert, le plus caractéristique objet de l'histoire serait l'homme le plus individuel qui puisse exister, même l'aliéné avec les aberrations mentales qui lui sont propres. Mais jamais l'histoire ne s'occupera d'un tel homme. Il appartient a l'anthropologie ou à la psychopathie, qui ne l'étudient pas dans ce qu'il a d'individuel, mais qui s'efforcent de faire rentrer ce cas particulier dans une loi générale.

Ainsi, pour M. Barth, contrairement aux assertions de Rickert, l'objet de l'histoire reste essentiellement général, sinon l'histoire ne pourrait prétendre au titre de science.

De même qu'à côté des sciences naturelles il y a place pour une philosophie naturelle, de même à côté de l'histoire il y a place pour une ph[illegible] ire. Entre l'histoire et la philosophie de l'histoire [illegible] nce spécifique, mais une simple différence de [illegible] de l'histoire recherche le général dans tous les [illegible] elle est un degré supérieur de la science. »

[illegible] nt les rapports de la sociologie et de la philo-

sophie de l'histoire? La sociologie étudie les changements de sociétés; mais ces changements entraînent nécessairement des changements corrélatifs dans la conscience des individus qui constituent cette société, changements qui réagissent à leur tour sur la société elle-même. « La transformation de la société entraîne une transformation du type humain et celle-ci à son tour contribue à une nouvelle transformation des relations sociales » (p. 10). Comme une science complète de la société doit embrasser tout ce qui conditionne cette société, l'évolution du type humain sera un objet nécessaire de la sociologie. La sociologie doit comprendre une anthropologie historique qui étudiera les modifications du type humain au point de vue physique dans le cours de l'histoire et une psychologie historique qui retracera les transformations du type humain au point de vue mental. Une sociologie complète se confondrait donc absolument avec la philosophie de l'histoire.

Ici se présente une opinion de Wundt qui sépare la sociologie de la philosophie de l'histoire. D'après Wundt, la sociologie aurait pour objet les *états* de la société humaine ; la philosophie de l'histoire étudierait les événements qui ont amené ces états (point de vue dynamique). D'après M. Barth, cette distinction des deux domaines est inexacte. Sans doute il y a en histoire des états sociaux très stables, par exemple la vie des sociétés asiatiques, et il est possible de les décrire. Il est même possible, comme Wundt le demande, de déterminer les concepts généraux et les lois générales de ces états sociaux et d'abstraire le général du particulier. Mais saisir ces états dans les causes et les expliquer complètement n'est possible qu'à la condition de tenir compte de leur évolution. C'est ainsi que la religion d'État qui existe dans les sociétés organisées (*ständische*), religion qui a un caractère tout moral et social, ne se comprend qu'à la condition de la rattacher au polythéisme naturaliste des sociétés primitives. — Dès lors la sociologie, telle que Wundt la définit, serait une science incomplète; elle trouverait son complément nécessaire dans l'histoire, qui s'élèverait du rang d'étude descriptive à celui de science explicative (p. 12).

Il n'y a, conclut M. Barth, qu'une science des destinées de l'espèce humaine, qu'on l'appelle sociologie ou philosophie sociale ou philosophie de l'histoire.

Toutefois, entre les deux expressions sociologie et philosophie de l'histoire M. B. établit l'importante distinction suivante : « Historiquement, dit-il, on peut établir une distinction entre l'objet de la sociologie et celui de la philosophie de l'histoire. La philosophie de l'histoire, dont le nom date de Voltaire et dont le premier système date de saint Augustin, n'a pas pris pour objet l'ensemble de la société, mais un côté de la vie sociale, auquel elle a attribué une influence tellement prépondérante, qu'elle a cru pouvoir en dériver tout le reste. » Aussi l'auteur désignera-t-il les systèmes de ce genre sous le titre de systèmes unilatéraux (*einseitige*).

L'étude critique consacrée par M. Barth aux doctrines sociales con-

temporaines est trop abondante et trop touffue, pour que nous puissions suivre l'auteur dans le détail. Nous nous contenterons d'indiquer les grandes lignes du plan qu'il a suivi.

Conformément à la distinction mentionnée plus haut, M. B. range tous les systèmes sociaux sous deux titres : 1° Systèmes sociologiques ; 2° Conceptions unilatérales de l'histoire. Les systèmes sociologiques eux-mêmes se rangent sous les titres suivants : 1° Sociologie classifiante (Comte, Littré, de Roberty, De Greef, Lacombe, Wagner); 2° Sociologie biologique (Spencer, Lilienfeld, Schæffle, Fouillée, Worms); 3° Sociologie dualistique (fondée sur la distinction de deux principes, physique et psychique), représentée par Ward, Mackenzie, Hauriou, Giddings. L'auteur montre d'abord l'insuffisance de la sociologie descriptive (p. 89), ensuite le caractère superficiel des analogies biologiques (p. 167), ainsi que l'incertitude du biologisme social quand il s'agit d'expliquer les formes supérieures de l'évolution sociale, enfin le caractère provisoire et insuffisamment scientifique des théories dualistes qui, « si elles nous ont donné une connaissance plus claire de l'importance de l'esprit et de la conscience sociale pour l'évolution sociale elle-même, ne nous ont fourni presque aucun renseignement, sur la façon dont, dans la réalité historique, cette influence a déterminé l'organisation sociale » (p. 194). Les dualistes, conclut M. Barth, ont tout aussi peu que les biologues suivi la voie royale de la sociologie suivant l'expression de Vanni, c'est-à-dire la méthode historique.

Les conceptions unilatérales de l'histoire sont classées par M. B. sous les titres suivants :

1° Conception individualiste (par ex. Tarde, pour qui l'inventeur est le moteur de l'histoire) ;

2° Conception anthropologique (Ritter, Ratzel, etc.) ;

3° Conception ethnologique (Gobineau, Gumplovicz) ;

4° Conception politique (Lorenz et Schäfer) ;

5° Conception idéologique, qui fait dépendre l'évolution sociale de l'action des idées (Hegel, Humboldt, Ranke),

6° Conception économique, qui fait reposer toute la structure sociale sur le seul facteur économique, que le facteur économique soit la division du travail (Durckeim), ou l'économie de la souffrance (S. N. Patten), ou la lutte des classes (Loria), etc.

On voit suffisamment, sans que nous y insistions, pourquoi toutes ces conceptions méritent le nom d'*einseitige*. M. B. les critique les unes après les autres et conclut ainsi : « Nous ne pouvons nous arrêter à ces conceptions unilatérales de l'histoire; car elles ne nous donnent qu'une tranche de la réalité. Et si quelqu'un réunissait en un tout ces tranches séparées, il n'aurait pas obtenu par là une reconstruction de l'histoire; car il y manquerait la loi suivant laquelle ces divers éléments se pénètrent et se déterminent » (p. 364).

L'insuccès de ces tentatives, continue M. Barth, semble donner raison à ceux qui déclarent qu'une science de l'histoire est un idéal

inaccessible. Toutefois, comme nous l'avons déjà dit, M. B. ne conclut pas au scepticisme historique, et il consacre un long et intéressant chapitre (l'avant-dernier) à la réfutation des objections de Schopenhauer et surtout de Dilthey contre la possibilité de la science historique.

Enfin le dernier chapitre présente la conception historique de l'auteur, d'après laquelle il suit la société humaine depuis la horde, noyau primitif, jusqu'aux formes inférieures de l'organisation sociale. M. B. indique très nettement les différents stades de cette évolution : famille punalua, organisation gentilice, société organisée en classes (*Ständische Gesellschafft*). M. B. suit cette évolution sociale jusqu'à nos jours. Il constate les germes de dissolution qui existent dans nos sociétés, notamment le manque de foi morale et d'idéalisme.

Tel est le livre singulièrement riche et intéressant de M. Barth. Ce livre étant en grande partie un ouvrage de classification n'échappe pas au danger ordinaire de ces sortes d'ouvrages, qui consiste dans les distinctions arbitraires et les catégories contestables. Tel est peut-être le cas de la distinction fondamentale du livre en systèmes sociologiques et en conceptions unilatérales de l'histoire. Cette distinction peut paraître superficielle et contestable, car elle exclut de la catégorie des sociologues des penseurs tels que Tarde, Marx, Engels, Loria, qu'on est pourtant convenu de désigner sous ce nom. N'exagérons pas d'ailleurs la valeur de cette critique qui porte sur une simple question de classification et peut-être sur une question de mots. La destinction de M. Barth n'en laisse pas moins quelque obscurité dans l'esprit du lecteur.

Une autre critique de la même nature que la précédente consisterait à relever dans le détail certaines classifications contestables. Par exemple la philosophie sociale idéaliste de M. Hauriou prendrait place avec autant de raison dans la catégorie des conceptions « idéologiques » de l'histoire que dans ce que M. Barth appelle les systèmes dualistes. De même M. de Roberty ne pourrait-il pas être rangé aussi bien parmi les biologistes que parmi les descriptifs?

Un autre reproche consiste dans certaines lacunes que nous pourrions relever dans le livre de M. B. Par exemple on peut regretter l'omission d'un penseur de la valeur de M. Max Nordau dont le nom n'est même pas mentionné dans le cours de l'ouvrage. M. B. ne dit rien non plus des sociologues de l'école russe (Michailowsky, Lavrow), qui ont attribué une si grande importance en histoire au facteur Individu.

Enfin, on peut faire quelques réserves sur la méthode historique telle que M. B. l'applique dans le dernier chapitre de son livre. Il ne s'agit sans doute dans ce chapitre que d'une simple esquisse. Toutefois cette esquisse suggère un doute et une question. L'auteur ne revient il pas lui-même à la méthode descriptive qu'il a déclarée insuffisante? N'a-t-il écarté les conceptions unalérales qui s'efforcent d'être explicatives que pour s'arrêter au type descriptif, inférieur, semble-t-il, au point de

vue scientifique, au type explicatif? Nous ne faisons que poser cette question, qui sera sans doute mieux élucidée par le second volume de l'ouvrage de M. Barth.

G. PALANTE.

A. Posada. DOCTRINAS Y PROBLEMAS DEL FEMINISMO, p. 296, in-16; Madrid, F. Fe édit., 1899.

M. Posada, dont plusieurs livres et brochures ont été analysés dans cette *Revue*, nous présente ici une étude plutôt d'histoire sociologique que de discussion psychologique ou morale. Cependant les six premiers chapitres de son livre sont consacrés aux doctrines et aux problèmes du féminisme.

Il distingue d'abord le féminisme radical visant absolument à l'égalité des sexes par le moyen de réformes appliquées à l'éducation de la femme, à la disparition de tous les obstacles légaux ou non légaux qui s'opposent à la libre manifestation des aptitudes humaines de la femme, à la libre jouissance des droits civils et politiques dans la vie personnelle, dans la vie de famille, dans la société et dans l'État. Il expose ensuite les tendances du radicalisme féministe, caractérisé par ses solutions violentes, et celles du féminisme opportuniste ou même conservateur, qui se place au point de vue de la nécessité réelle, imposée, non par le raisonnement *a priori*, mais par la vie même, d'élever la condition de la femme, d'améliorer sa situation sociale, par des réformes progressives. Ce mouvement féministe doit répondre à des causes très justifiées et très puissantes, que l'auteur examine sommairement.

Pour M. Posada, la question n'est pas à vider sur le terrain expérimental de la physiologie. On nous dit que la femme est distincte de l'homme, destinée à des fonctions sociales différentes, que ces fonctions sont de moindre valeur intellectuelle, et l'excluent normalement des emplois considérés comme propres à l'homme. D'abord, il n'est pas complètement exact que la physiologie dise tout cela, et, en second lieu, la question ne peut pas se résoudre par la physiologie, mais par la sociologie. Les différences physiologiques sexuelles sont très importantes, mais elles ne déterminent ni un traitement éducatif distinct en ce que l'homme et la femme ont de commun, encore moins une incapacité nécessaire, du côté de la femme, pour aucune des manifestations vraiment humaines qui n'ont pas pour condition immédiate le sexe. La femme a exercé, elle exerce encore les fonctions du mâle Dans le cours des siècles, elle a créé des choses moins importantes que celles dont l'homme s'enorgueillit, mais il ne faut pas oublier qu'elle s'est ordinairement mue dans des circonstances arbitrairement distinctes, qui ont peut-être produit les différences actuelles de caractère physiologique. Les femmes, d'ailleurs assez nombreuses, qui sur le terrain de la science, de la poésie, de l'industrie, de l'art, de l'art

même militaire, ont fait quelque œuvre extraordinaire, ont eu beaucoup plus de mérite que les hommes, ayant eu à vaincre des obstacles que ceux-ci n'ont pas rencontrés et à forcer des voies largement ouvertes pour les hommes.

Si nous sortons des considérations physiologiques, si incertaines, si contredites par l'expérience, et des affirmations absolues, si démenties par l'histoire, l'argumentation féministe se maintient franche et décidée sur le terrain de l'opportunité, où elle a à combattre une masse considérable de préjugés. Un de ces préjugés dominants se traduit économiquement dans les faits, au grand détriment de la femme, le préjugé de son infériorité donnant une valeur rémunératrice moindre aux produits de son travail, et l'on sait que cette rémunération est souvent d'une insuffisance criante. Dans les classes agricoles, la femme travaille avec l'homme et comme l'homme; dans la classe moyenne, modeste, celle qui se livre au commerce, la femme vaut autant, et quelquefois plus que le mari dans le travail dont vit la famille. Mais ici, outre le danger de l'imitation des classes élevées, la femme se trouve placée d'ordinaire hors des domaines du travail et de toutes les occupations productives réservées à l'homme. Il existe contre elle des préjugés qui l'empêchent de se faire, comme l'homme, une position indépendante, elle n'a souvent pour perspective que le mariage coûte que coûte, ou la solitude triste, difficile, ridicule, au milieu de misérables étroitesses, de dépendances fâcheuses, ou, si l'on veut, le refuge du couvent.

Après ces considérations générales sur les problèmes du féminisme, l'auteur examine longuement les progrès réalisés chez les peuples cultivés, dans le sens d'une adéquate solution. D'où les quinze chapitres de la seconde partie du livre, qui traitent de quelques antécédents du féminisme, du féminisme en Amérique, en Australie, en Italie, en Angleterre, en Suède, en Norvège, en France, en Allemagne (pourquoi pas en Russie?), de la propagande en dehors du féminisme, de la condition civile, sociale, politique de la femme. La troisième partie, plus courte, est consacrée à la condition juridique de la femme en Espagne, où la propagande féministe n'a pas encore pris les mêmes proportions qu'ailleurs. En somme, travail consciencieux, d'actualité, mais offrant un intérêt plus immédiat aux sociologues qu'aux psychologues ou aux philosophes proprement dits.

BERNARD FÉRÈS.

II. — Morale.

MORALE SOCIALE. *Leçons professées au Collège libre des sciences sociales.* 1 vol. in-8, XI-318 pages; Paris, F. Alcan, 1899.

C'est une intéressante tentative qui fut faite, l'hiver dernier, au Collège libre des sciences sociales. Il convient de féliciter les organisateurs de la série de conférences qu'on nous donne aujourd'hui en

volume. Quel que pût être le résultat de l'entreprise, il devait être significatif et l'on n'entend pas, on ne lit pas quatorze ou quinze conférences faites sur des sujets analogues par des auteurs très séparés les uns des autres par leurs tendances, leurs croyances, leurs habitudes d'esprit et leurs milieux ordinaires, sans en tirer quelques conclusions plus ou moins importantes, mais qu'il était utile de pouvoir dégager.

Il y a eu seize conférences prononcées, il n'y en a eu que quinze d'imprimées, celle de M. Fonsegrive n'ayant pu être encore écrite par lui. En voici les titres : Morale positive, art et science, par M. Delbet; Classification des idées morales du temps présent, par M. Darlu; l'Unité morale, par M. Marcel Bernès; De l'orientation morale du temps présent, par M. le pasteur Wagner; La justice et le droit, par le R. P. Vincent Maumus; Charité et sélection, par M. G. Belot; l'Ethique du socialisme, par M. G. Sorel; la Morale de Tolstoi, par M. Kowalevsky; Justice et charité, par M. Ch. Gide; l'Ordre des joies, par M. L. Brunschvicg; le Devoir présent de la jeunesse, par M. F. Buisson; Morale et politique, par M. E. de Roberty; La morale individuelle et la morale sociale, par M. Paulin Malapert; la Morale des Grecs et la crise morale contemporaine, par M. L. Dauriac. Enfin le volume s'ouvre par une intéressante préface de M. E. Boutroux.

M. Boutroux, donnant son impression sur l'ensemble des conférences, estime que « sans s'être entendus, les auteurs n'ont pas laissé de se trouver en harmonie sur plus d'un point de grande importance ». Par exemple, il retrouve chez tous le respect de l'âme humaine et de sa dignité, le culte de la tolérance, de la liberté de penser, de la franchise, de la droiture, des idées de devoir, de vertu, de fraternité humaine, et « la même horreur des paradoxes et des sophismes qui, sous prétexte d'habileté et d'impassibilité scientifique, brouillent les notions les plus claires et dissolvent la volonté ». De tout cela ressort une attitude morale assez semblable chez les différents auteurs. De plus, M. Boutroux trouve entre leurs doctrines plusieurs points de contact : l'affirmation d'un rapport étroit entre la morale individuelle et la morale sociale, l'idée que la morale ne peut demeurer à l'état de conception générale et doit concréter ses préceptes avec l'aide de toutes nos sciences, enfin la place prépondérante attribuée à l'action. Mais à côté de cet accord, M. Boutroux reconnait aussi des divergences très sérieuses.

J'avoue que ce sont les divergences qui m'ont surtout frappé. Sans doute toutes les théories morales peuvent, si l'on veut, se ramener à la même unité abstraite, à la condition de les vider de tout ce qu'elles contiennent de précis et de concret. Mais en fait, et à prendre les théories comme on nous les donne, il me semble que l'on ne s'entend guère. On ne parle pas la même langue, et parfois, réellement, on a l'air de ne pas parler des mêmes choses. Alors même qu'on semble s'unir, je crains qu'il n'y ait là qu'une apparence. Je veux bien, par exemple, que tous les auteurs qui nous sont présentés aient le culte de la tolérance et de l'idee de devoir, mais non seulement chacun

risque d'entendre le devoir concret à sa manière, mais encore on ne s'accorderait nullement sur ce que c'est au juste que « le devoir ». Même chose pour la tolérance et la liberté de penser. Je vois bien que le R. P. Maumus, par exemple, revendique pour tous la liberté de conscience avec une sincérité que je crois complète, et qu'il déclare ne reconnaître à personne le pouvoir de l'empêcher de servir Dieu selon les inspirations de sa conscience, mais je ne pense pas qu'il pût réellement reconnaître à d'autres le droit d'appliquer les leurs, et de pratiquer leurs croyances, si ces croyances les conduisaient à des actes que ses principes à lui l'obligent à trouver trop immoraux. Et, en fait, qui de nous voudrait supporter que l'on servît un dieu quelconque selon les inspirations d'une conscience qui exigerait des sacrifices humains par exemple? Et sur ce point-là nos quinze auteurs seraient probablement d'accord, mais sur beaucoup d'autres ils ne le seraient nullement, sinon parfois en apparence, et grâce à des propositions générales qui resteraient trop dans le vague.

Ces divergences en morale sont les analogues, et, en partie, le résultat, des divergences en philosophie et en sociologie. A mesure que l'on s'élève du particulier au général, du détail à l'ensemble, les difficultés s'accusent et les désaccords s'accentuent. On s'entend mieux sur les sciences positives que sur la philosophie et l'on s'entend mieux aussi sur les techniques spéciales que sur la morale, sociale ou sans épithète, en général. Une série de conférences sur la cuisine ou la serrurerie aurait naturellement présenté plus d'accord entre leurs auteurs que la série des conférences sur la morale.

Est-ce à dire que la tentative était inutile et qu'elle a avorté? Je n'en crois rien. Il est sûr que chacun de nous ignore trop les idées des autres, leur orientation mentale, et ne la comprend pas suffisamment. Tout ce qui peut contribuer à rapprocher les éléments sociaux, même au risque de les heurter un peu, peut être excellent. C'est en combinant beaucoup de points de vue et beaucoup d'idées qui semblent opposées qu'on a des chances d'arriver à constituer une morale large et solide. Nous avons assez médit de l'éclectisme — et à bon droit — depuis longtemps déjà, pour qu'il soit bon de reconnaître expressément la parcelle de vérité qu'il renferme et qu'on méconnaît souvent. Enfin la rencontre de diverses doctrines peut être utile à l'épuration et au développement de chacune d'elles; à cet égard je pense que c'est une très bonne idée de nous avoir donné dans un même local ou sous une même couverture, sur des sujets analogues, tant d'opinions si différentes. Il ne faut pas chercher dans une conférence, ni dans les quinze la solution des problèmes moraux, mais on y trouvera des éléments précieux. Il faut aussi se féliciter de voir régner une certaine liberté dans l'étude des questions morales où les préjugés sont si puissants et si tenaces. M. Boutroux, dans sa préface, réclame la liberté absolue pour cette étude... « Nous devons, dit-il, nous habituer à voir mettre en question et discuter les principes de la vie pratique, comme

se discutent les théories et les hypothèses des sciences de la nature. Le conflit des opinions ne doit pas nous étonner et nous scandaliser d'un côté plus que de l'autre. »

Tout en maintenant les droits de la recherche scientifique, M. Boutroux demande que l'enseignement reste conservateur. Il veut que l'on s'en tienne ici « aux maximes reçues parmi les plus honnêtes gens de la société dont on fait partie »... « Nul, dit-il aussi, n'a le droit d'élever des enfants pour soi, pas même le père. » Et je pense qu'il a raison dans une assez large mesure, cependant tout cela ne va nullement sans difficultés très graves. D'abord ce ne serait pas élever « pour soi » des enfants, que leur enseigner une morale qu'on jugerait supérieure à la morale courante, mais les élever, comme le demande M. Boutroux, « pour la conservation et le progrès de l'humanité ». D'autre part chercher les maximes des plus « honnêtes » gens de la société dont on fait partie, c'est avoir déjà résolu le problème. Il se pourrait que ceux qu'on juge les plus honnêtes ne soient pas ceux qui passent communément pour tels. Je pense que dans l'idée de M. Boutroux, c'est à ceux-ci qu'il faut regarder. Mais, pour peu que le maître, l'éducateur ait des idées indépendantes, non conformistes, ce qui est son droit, il peut être obligé de mentir, d'aller contre sa conscience dans l'exercice de sa profession, et de violer ainsi les règles mêmes qu'il recommandera à ses élèves. Je ne pense pas qu'on puisse se tirer complètement de toutes ces difficultés, pas plus que de bien d'autres. La société impose très souvent l'erreur et l'immoralité, il n'est peut-être pas inutile de s'en rendre compte.

Je ne crois pas nécessaire de passer en revue toutes les conférences dont se compose le volume. Elles sont de valeur très inégale. Il en est d'excellentes, il en est de bonnes, il en est de médiocres, mais il n'en est point où l'on ne puisse prendre quelque chose ou trouver l'occasion de réfléchir utilement. Je dirai donc seulement quelques mots à l'occasion de quelques-uns des sujets qui y sont traités. Et je regretterai qu'on n'y en ait pas traité de plus spéciaux, au moins de temps en temps, car les conférences les moins générales du volume comptent parmi les plus intéressantes. Il serait très important pour l'organisation de la morale sociale qu'on nous apportât des monographies, des études sur la formation de quelques sentiments, de quelques habitudes sociales. Il est probable que le développement des syndicats, par exemple, n'a pas été sans influence sur la mentalité des ouvriers, que des sentiments spéciaux de solidarité, d'indépendance, de coterie sont nés ou se sont développés à cette occasion. Quelques études sur des sujets de ce genre seraient fort utiles et donneraient de bons éléments aux généralisations futures.

Il y a déjà longtemps j'ai étudié, ici même, sous le nom de « nouveau mysticisme », un ensemble de tendances dont l'importance s'affirmait de jour en jour. Comme il était à prévoir, ces tendances n'ont pu s'harmoniser complètement, et maintenant quelques-unes d'entre elles s'a-

lient à la meilleure portion de l'esprit qui dominait auparavant contre les autres qui se sont développées de leur côté. Pour parler de façon moins abstraite, nous voyons une nouvelle lutte contre le cléricalisme et même l'esprit catholique commencer à s'accentuer, et elle est soutenue en partie par ceux même qui s'étaient d'abord montrés peu favorables à l'ancienne tendance anticléricale. Le besoin de foi, la prédominance du sentiment sur l'analyse et tous les sentiments analogues qui avaient favorisé une sorte de renouveau chrétien, cherchent à se satisfaire autrement et se retournent contre un accroissement de l'influence religieuse qui n'a pu se les attacher complètement.

On lira avec intérêt à ce sujet les conférences sur le devoir présent de la jeunesse, où M. Buisson, en se rendant compte avec beaucoup de largeur d'esprit, des modifications que les générations successives doivent apporter à un même ensemble de conceptions sociales, met les jeunes gens en garde contre les réactions vaguement déguisées sous une forme de progrès.

Une question qui touche à la fois à la pratique la plus ordinaire et à la théorie morale la plus élevée est celle de la charité; nous trouvons deux conférences qui la traitent. L'une est celle de M. Gide, intitulée « Justice et charité », et l'autre celle de M. Belot, « Charité et sélection ». M. Gide a voulu montrer que la charité et la justice, si on les pousse un peu, ne s'opposent point, en fin de compte, mais, au contraire, s'unissent ou se confondent. Je crois qu'il a raison, et j'incline depuis longtemps à croire qu'une bonté injuste est une bonté mal comprise et qu'une justice cruelle (à moins qu'elle ne le soit qu'en apparence, par ce qui frappe tout d'abord les esprits) n'est point juste. Et il n'était nullement inutile de faire cette démonstration, dans laquelle M. Gide a montré l'humeur, la précision, l'élévation et la netteté qui lui sont habituelles. Maintenant je crois qu'on pourrait faire œuvre utile en donnant une contre-partie de sa conférence, qui la confirmerait. M. Gide a montré que la justice va s'élargissant sans cesse et finit par rencontrer la charité. On pourrait aussi bien montrer que l'idée de charité doit s'élargir et s'épurer sans cesse et qu'il n'y a de vraie charité que celle qui se confond avec la justice. Mais alors resterait à fixer le point de rencontre, à préciser les rapports et à voir le principe supérieur que représentent, chacune dans des domaines distincts d'abord et qui vont se rapprochant, ces formes morales qu'on a opposées, dans leur imperfection, sous les noms de justice et de charité.

Dans sa conférence sur la charité et la sélection, faite d'ailleurs avant celle de M. Gide, M. Belot aborde en passant le même sujet. Il reconnaît que la charité « est indispensable » et que « la plupart du temps elle est le mobile de la justice elle-même »; mais il ajoute que « la charité ne se suffit pas à elle-même; réduite à l'état de pur sentiment, de vertu toute subjective, elle est exposée à toutes sortes de déviations. Elle a donc besoin d'une règle, et cette règle est une règle sociale, d'utilité générale et de justice. » Et M. Belot a raison. Seule-

ment, alors, il n'est plus bien sûr que ce que l'on entend communément par « charité » soit une chose bien recommandable. Si nous voulons une charité *juste* — et je crois que c'est celle-là qu'il faut vouloir dans la mesure du possible — nous choquerons bien des sentiments, bien des préjugés, et cela n'ira pas sans doute sans quelque dommage. La vie sociale est pleine de ces difficultés. Je sais bien que M. Belot trouve que « dès à présent le bilan de la charité paraît satisfaisant, et surtout, qu'en dépit des imperfections que comporte la pratique, le principe de la plupart de ces œuvres reste inattaquable du point de vue même de la sélection, dès qu'on veut bien envisager une sélection vraiment humaine, vraiment conforme au bien de la société ou de la race même ». Mais il y a sans doute là quelque optimisme, et les arguments apportés sont discutables et un peu sommaires, peut-être. Quant à dire qu'il faut compter à l'actif de la charité « le maintien même des sentiments sympathiques qui sont le fondement de toute vie sociale, de toute force et de tout progrès », et à affirmer que « c'est par là que se justifient le mieux les œuvres de pure humanité », je le veux bien, mais la question se pose de savoir s'il ne faudrait pas tendre précisément à modifier ces sentiments sympathiques de façon à ce qu'ils se satisfassent autrement et se conservent par des moyens plus conformes à la justice.

La place me manque pour parler de plusieurs autres sujets et pour signaler quelques autres conférences que j'eusse aimé mentionner avec quelque détail. Je voudrais pourtant dire que, si l'on tend à donner à l'action, comme le dit M. Boutroux, une « place prépondérante », on nous montre parfois aussi les inconvénients d'une action mal comprise Et cela est bon; depuis quelque temps on abuse un peu de l'action de la volonté. Il semble vraiment parfois que la forme emporte le fond, et qu'il importe de vouloir une chose ou l'autre pourvu qu'on la veuille bien. Pour un peu, l'on nous proposerait comme modèle cet homme d'État de qui l'on disait qu'il ne savait pas très bien ce qu'il voulait, mais qu'il le voulait énergiquement. Sans doute il est bien évident que l'action est la fin de la morale sociale; on a eu tort si on l'a quelquefois oublié, mais n'allons pas oublier non plus que l'action ne se suffit point à elle-même, qu'elle est un résultat difficile à préparer, et que sans doute l'action précipitée et mal réglée a dû faire encore plus de victimes et s'est montrée beaucoup plus immorale que l'hésitation et la complaisance excessive dans un trop minutieux examen.

Fr. Paulhan.

…o-Lourié. La philosophie de Tolstoï, chez Félix Alcan.

…s avoir donné un recueil de *Pensées de Tolstoï*, M. Ossip-Lourié, …un nouveau volume, cherche à dégager l'idée maîtresse qui, …te à toutes ces pensées, les relie et les organise. Déjà M. Georges …s, dans une étude qui mérite de n'être point oubliée, nous avait

donné une lucide exposition du système de Tolstoï, dont les développements risquent de dissimuler la simplicité. L'originalité de M. Ossip-Lourié est de ne pas séparer l'œuvre de l'homme : dans une longue introduction il nous conte la vie de Tolstoï, ses doutes, ses angoisses, ses inquiétudes morales, ses illusions et ses réveils désespérés, jusqu'au jour où, convaincu qu'il est en possession de la vérité, il se résout à y conformer sa conduite et se repose enfin dans un bonheur qu'il voudrait faire partager à tous les hommes. Pour l'avoir ainsi saisie dans son rapport à l'esprit vivant qui l'a conçue, l'auteur met dans l'exposé même de la doctrine quelque chose d'ardent et de passionné où se retrouve l'inspiration qui la créa.

***

Tolstoï n'est pas un professionnel de la philosophie, il n'est pas contraint d'avoir un système pour l'enseigner aux autres, pour justifier un titre officiel; il est un homme qui vit et qui pense et qui n'a peur ni de la vie, ni de la pensée. Il ne part pas des livres, des abstractions, de ce que les autres ont dit, il ne s'attarde pas avec une curiosité amusée au spectacle des contradictions humaines, il n'ajuste pas en éclectique habile des vérités ingénieusement concertées. Soldat, grand propriétaire, écrivain, homme du monde, comblé de tous les biens que les hommes envient, il s'étonne et il s'indigne du vide d'une existence qui paraît si remplie. Il se refuse à vivre une vie qu'il ne parvient pas à comprendre et à justifier. Il s'obstine à résoudre le problème dont presque tous cherchent à se distraire par le plaisir, par la vanité, par la science ou par l'art : pourquoi suis-je sur cette terre? La philosophie n'est le plus souvent qu'une réflexion sur la connaissance et sur ses conditions; elle est, pour Tolstoï, exclusivement une réflexion sur la vie. Il ne s'agit pas de savoir quelles catégories sont nécessaires à l'intelligence des phénomènes naturels, à la constitution des sciences positives; il s'agit de savoir quelles idées, quels sentiments et quels actes nous rendent intelligible notre propre destinée. Le critérium de cette vérité pratique ne pourra être que la paix de la conscience et le bonheur qui supprimeront le problème avec l'inquiétude même dont il renaît sans cesse.

Tolstoï a conté sa propre conversion; il sait à quel âge de sa vie, en quel jour son âme s'est transfigurée sous l'illumination de clartés soudaines; quelques-uns l'ont cru sur parole; en fait, l'évolution de sa pensée a été normale, logique, continue. Les héros des grands romans qui ont fait sa gloire, cherchent ce qu'il croit avoir trouvé, ils portent en leur âme une vague inquiétude qui les mène où il devait arriver, et, chaque fois qu'ils se rencontrent face à face avec la mort, ils découvrent enfin le secret de la vie dans la conscience de l'universel amour qui, les délivrant de toute haine, purifiant leurs affections

mêlées, apaisant jusqu'à la douleur des corps meurtris, les fond doucement dans l'unité divine de l'Être. Comme un génie artistique, il est un génie moral : Tolstoï est de la famille des Socrate, des Jésus et des Marc-Aurèle; il invente une forme nouvelle du bonheur, il imagine une harmonie réelle d'actes et de sentiments, où l'être unifié s'accorde avec lui-même, avec ses semblables et avec l'univers.

Il aborde le problème philosophique avec la tranquille audace de l'homme simple qui veut savoir à quoi s'en tenir sur ce qui d'abord l'intéresse. Il n'admet pas qu'on réponde à ses questions impérieuses par des fins de non-recevoir, qu'on le remette à plusieurs siècles, au jour lointain où de la science achevée on tirera la morale comme sa conclusion nécessaire. Il prétend ne point attendre puisque la vie n'attend pas. L'homme veut être heureux, c'est le premier et le plus légitime de ses instincts, celui qui se retrouve en tous les autres et qu'aucune réflexion ne peut affaiblir ou déraciner. Une seule doctrine de la vie peut nous satisfaire : celle qui, assurant la paix intérieure par le bonheur, rendra la vie intelligible en montrant qu'elle est bonne. Les spéculations ardues et les sophismes ingénieux dissimulent mal l'absence de la preuve irréfutable qui dispenserait de toutes les autres.

Or cette doctrine, chaque jour directement vérifiée par le bonheur, vous la demanderez en vain aux savants, aux prêtres, aux philosophes. Loin de répondre à la seule question qui nous importe, la science tout au plus est bonne à nous en distraire. Tournée vers les choses, elle oublie l'esprit qui les connaît, et, négligeant les idées essentielles du bien et du mal, elle croit trouver les lois de la vie humaine dans les lois de la vie purement animale. La religion se tire d'affaire par un habile subterfuge : à la réalité elle substitue un roman théologique; elle suppose que l'existence présente, la seule que nous connaissions, la seule dont nous disposions, est une existence éphémère et sans prix, et, incapable d'assurer le bonheur ici-bas, elle nous console par la promesse de joies infinies qu'elle rejette au-delà du tombeau, comme si l'absurdité avouée de la vie présente ne nous contraignait pas à désespérer de l'avenir. Le mensonge de la doctrine se trahit et par la diversité des sectes qui ajoute au mal la pire forme de la haine, le fanatisme, et par l'hypocrisie des églises qui acceptent et sanctifient toutes les institutions de violence que leur loi de charité condamne. Aussi impuissants que les prêtres, non moins aveugles, les philosophes, par la théorie du progrès, font descendre le paradis sur la terre, en le rejetant dans un lointain indéfini qui le dispense d'exister, et ils esquivent le problème du mal en célébrant les bienfaits d'une civilisation qui, demain, par un miracle inexpliqué, produira le contraire de toutes les douleurs dont elle accable les hommes aujourd'hui.

*
* *

N'y a-t-il pas un singulier orgueil dans la prétention de réussir où tant de grands esprits ont échoué? Pour découvrir la seule vérité qui nous importe, il n'est pas nécessaire d'être un dialecticien subtil, un philosophe profond, il suffit d'être homme ou mieux de le redevenir. La bonne foi et l'absolue sincérité suffisent à nous révéler ce que nul n'ignore que par sa propre faute. Faisons tomber le voile des illusions anciennes; libérons-nous de tout préjugé, de toute superstition; oublions les dogmes des religions, les fausses conclusions de la science, les mensonges de la coutume et de la civilisation, remettons-nous dans l'état de nature et d'innocence, soyons comme des enfants, et par la lumière divine, qui est notre raison même, tout s'éclairera pour nous. Dieu ne se dérobe à personne, tout homme qui descend assez profondément en soi l'y retrouve.

La vie réelle est la vie que nous connaissons, la vie qui s'étend entre l'heure où nous naissons et celle où nous mourons, la seule qui nous intéresse, la seule dont nous soyons assurés et dont il importe que nous fassions bon usage. Le problème n'est pas de savoir ce que nous serons par delà le tombeau dont nul n'est sorti jamais, mais bien ce que nous devons être ici-bas. Or ici-bas nous voulons être heureux et la vie se confond avec ce vouloir primitif : quelle loi nous permettra donc de réaliser cette fin et d'accomplir notre destinée?

Parce qu'il participe de la vie animale, l'homme d'abord cherche le bonheur dans la satisfaction de ses besoins, dans le plein épanouissement de son être individuel. Il s'efforce de tourner tout à son usage, il n'a pas de semblables, il est unique, il est le centre de l'univers. L'égoïsme est l'illusion foncière qui se retrouve dans toutes nos erreurs pratiques; il se raffine, il se métamorphose, il change de nom, il s'appelle fierté, ambition, grandeur d'âme, courage, amour même, mais toujours il nous laisse inquiets, mécontents, avec le sentiment douloureux que nous poursuivons une inaccessible chimère.

L'homme veut être heureux, il ne peut s'empêcher de le vouloir, et c'est assez qu'il cherche le bonheur pour ne le point trouver. Contradiction cruelle, qui explique la désespérance des humbles et le pessimisme des philosophes, mais qui peut aussi nous réveiller de l'illusion et, déchirant le voile, nous découvrir le monde véritable.

L'égoïsme est le principe du mal, parce qu'il est le principe de la haine et de la guerre; il m'isole, il me condamne à une lutte sans trêve, où je suis nécessairement vaincu, car il met contre moi tous ceux qui ne sont pas moi, tous les vivants et cet univers même dont l'immensité m'accable. Je le sais maintenant et, dans le silence du désir animal, la voix de la raison se fait entendre. Le Verbe divin, qui est le fond même de ma conscience, mon être spirituel, me découvre le sens de la vie, sa suprême intelligibilité. Avant moi, après moi, autour de moi, dans le passé, dans le présent, dans l'avenir, la vie se mani-

feste en des êtres sans nombre, et dans leur multiplicité indéfinie elle reste une, identique, immuable océan fait des vagues mêmes qui semblent s'en distinguer. Je ne suis pas un tout, je ne suis qu'une partie; dès que je m'isole, je me deviens inintelligible; détaché de mon être véritable, comme les tronçons du ver coupé, je m'agite douloureusement; je ne m'entends et je ne suis que par mon rapport à la vie universelle, éternelle, infinie, qui me reconstitue dans l'unité de l'être divin.

La loi de la raison n'est pas une loi formelle, une catégorie extérieure à la pensée, elle est l'esprit lui-même, elle se confond avec la vie, avec son impérieux élan vers le bien et vers le bonheur. Dès que nous avons dissipé l'illusion de l'égoisme, renoncé à notre moi, compris la vanité du désir individuel, nous devenons ce que nous sommes, l'Etre indéfectible, le grand amour, qui est la substance même de notre âme et nous unit à tout ce qui est. L'amour humain est exclusif, il ne veut pas de partage, il est éphémère, il est toujours mêlé de haine par la jalousie, par l'inquiétude d'une possession menacée; l'amour divin est éternel, infini, sans préférences, il extirpe dans le désir la racine même de la souffrance, il est la paix, le bonheur, la liberté, la pure joie de sentir la présence réelle de Dieu, de rentrer en lui, de s'identifier au principe de l'Etre, de partager avec sa fécondité sa félicité sans bornes.

Liée à l'illusion du désir, qui distingue les êtres en les opposant, la crainte de la mort disparaît avec elle. Le bonheur n'est pas au-delà du tombeau, il n'est pas davantage, à dire vrai, dans l'heure présente, il est en dehors du temps; il ne finit pas plus qu'il ne commence. Eternel, je n'ai que faire de l'immortalité, qui est la durée encore, une durée indéfiniment prolongée par l'imagination. M'unissant à tout ce qui est, l'amour fait tomber les limites étroites de ma personnalité, supprime la multiplicité apparente des âmes. Dieu est la vie, la vie ne meurt pas. Tout ce qu'il y a de réel en moi est mon rapport à Dieu, je ne puis pas plus mourir que Dieu même. Je suis ce que j'aime. Ainsi tombe le dernier obstacle au bonheur, la crainte de l'anéantissement qui se mêle à toutes nos joies individuelles et l'empoisonne.

*
* *

Tolstoi n'est pas un théoricien, il n'apporte pas un nouveau système de morale, qui ne change rien d'ailleurs à notre manière de vivre et ajoute au mal l'hypocrisie de le connaître sans cesser de le faire. La doctrine de la vie est une réforme de la vie. Singuliers croyants que ces catholiques, ces protestants, ces orthodoxes qui se donnent pour les disciples de Jésus, qui le divinisent, s'agenouillent devant ses images, et déclarent que sa doctrine admirable n'a qu'un défaut, celui d'être inapplicable. La foi n'est réelle que dans la mesure où elle est efficace, où elle transforme celui qui en est animé. La loi d'amour doit détruire tout ce qui n'existe que par sa violation. La civilisation, dont nous

sommes si fiers, fondée tout entière sur la hiérarchie et sur la vanité, sur la concurrence et sur la force brutale, n'est que l'illusion de l'égoïsme réalisée dans les mœurs des individus et dans les institutions des peuples. Nous ne concilierons pas l'inconciliable, la loi d'amour avec nos grandes villes, où une foule misérable s'entasse et se souille, avec notre industrie meurtrière, avec notre capitalisme féroce, avec nos gouvernements d'oppression. Un choix s'impose, il faut opter.

Seul le commerce avec la nature, dans la vie saine des champs, peut éveiller et fortifier le sens de la vie universelle par le spectacle du renouvellement incessant des choses. La loi d'amour exclut tout accaparement et toute violence. Il faut que l'homme gagne son pain à la sueur de son front, que, loin de vivre superbement dans l'oisiveté par le travail d'autrui, il vienne en aide à ses semblables, donne aux autres, sans compter, son temps, ses forces, sa bienveillance. L'amour s'exprime par le sacrifice. Sous ces mots ne mettez pas des actions pompeuses, des ambitions démesurées : rien n'est plus simple que la charité. Asseyez-vous au lit d'un malade, portez le fardeau de celui qui est fatigué, labourez le champ du vieillard, votre voisin, ayez la bonne parole qui vient du cœur et qui console.

La loi d'amour exclut la résistance au mal. Appliquée à la société, elle la transforme. Elle supprime toutes les institutions de violence, elle condamne, avec la guerre, les armées permanentes, elle efface les frontières, elle prend au sérienx cette vérité que tous les hommes sont frères, parce qu'ils sont tous fils de Dieu; elle ne reconnaît à personne le droit de juger, de répondre au mal par une répression qui l'aggrave et le perpétue. La vie morale consiste uniquement à donner par ses actes un sens à la vieille formule dans laquelle Jésus, il y a bientôt deux mille ans, nous a livré le mot de l'énigme que nous refusons d'entendre : « aimez votre prochain *comme vous-même.* » La doctrine est bien simple, elle tient en quelques mots, elle est accessible à toutes les intelligences : vivez en Dieu, pour cela identifiez votre être à l'être universel, prenez conscience de votre rapport à l'infini; trouvez-vous ces paroles trop obscures? renoncez à votre moi, ne vous séparez pas, ne vous isolez pas, dédaignez tous les biens qui ne peuvent vous appartenir qu'à l'exclusion des autres; aimez tous les hommes, aimez-les assez pour souffrir de leur souffrance, pour vouloir leur bien comme un élément nécessaire du vôtre, et, les ténèbres de l'égoïsme dissipées, vous comprendrez mieux que par des mots, par une intuition directe ee qu'est la vie en Dieu. La doctrine est simple, elle est joyeuse aussi; elle ne nous demande que le sacrifice du mal; elle nous délivre de la douleur, fille du désir, et, renouvelant incessamment notre joie à la source de toute joie, elle nous donne le bonheur : sa sanction est sa preuve.

***

Je ne m'attarderai pas à critiquer le mysticisme de Tolstoï, mieux vaut

en marquer l'originalité singulière. Impatients du réel, les mystiques volontiers se retirent du monde, ils fuient le tumulte des passions humaines qui les empêche d'entendre les voix intérieures, ils aspirent à s'évader par la prière, par la méditation, par l'idée fixe dans l'extase. Tolstoï n'est ni un fakir, ni un moine. Dieu, pour lui, n'est pas transcendant, il ne siège pas sur un trône, à la façon de nos monarques orgueilleux, il est tout ce qui est, plus visible dans la steppe au printemps, que derrière les murailles d'un cloître. On ne l'atteint pas en fermant ses sens, en se repliant sur soi-même, en raffinant ses idées et ses sentiments, on le découvre en tout, dans la beauté du ciel, dans les productions de la terre, dans les battements de son propre cœur, dès qu'on n'est plus aveuglé par l'égoïsme. Le plus sûr moyen de l'atteindre est le commerce avec la nature par le rude labeur du paysan. La vie future, le paradis, les chœurs des anges, toute la féerie idéale machinée par les Églises pour se dispenser de la justice et de la charité sur la terre, ne nous concerne pas. C'est ici-bas que nous voulons être heureux, posséder Dieu; c'est la société des hommes que nous voulons fraternelle. Le mysticisme de Tolstoï est un réalisme moral qui fait songer à Socrate. La loi morale est la loi même de la vie, le bien moral se confond avec le bonheur. Nul n'est méchant volontairement : mais la morale de Tolstoï n'est pas hellénique, elle reste d'inspiration chrétienne. Le bien n'est pas que quelques élus s'élèvent à la contemplation de la vérité, que quelques aristocrates achèvent la nature en offrant l'exemplaire de la beauté humaine; la vérité morale n'est pas dans la science, elle est dans l'amour, elle ne se révèle qu'aux volontaires du travail et de l'humilité.

Quel que soit le jugement que l'on porte sur la doctrine, elle nous apporte plus d'un enseignement. Et d'abord sans déclamation, sans violences de langage, rien que parce qu'il a cette faculté d'étonnement, ce don d'innocence intellectuelle, qui est le propre du génie, Tolstoï, avec une vigueur et une franchise que n'atteignent pas nos révolutionnaires, nous contraint de voir ce qu'ont de stupide et d'odieux les préjugés que nous érigeons en vertus, les autorités que nous vénérons par une habitude machinale. Il nous montre le vrai principe du désordre social dans nos contradictions et nos mensonges. J'ajoute que la forme nouvelle qu'il donne au mysticisme atteste l'influence de cette science, de cette pensée contemporaine, pour laquelle il croit n'avoir que dédain. La science, les théories saint-simoniennes et socialistes ne sont point étrangères à cette volonté hardie de ne pas rejeter le bien au-delà de cette terre et de réaliser dès ici-bas le règne de Dieu par l'amour. L'idée maîtresse de la religion de Tolstoï est l'idée toute moderne de la justice pour tous, l'idée nouvelle, dernier progrès de la conscience humaine qui agite et trouble nos sociétés, en attendant peut-être qu'elle les pacifie.

GABRIEL SÉAILLES.

Dr Christian von Ehrenfels. SYSTEM DER WERTTHEORIE. 2 vol. in-8° de XXIII-277 et VIII-270 pages. Leipzig, O. R. Reisland, 1897-1898.

Nulle époque, au même degré que la nôtre, n'eut besoin d'une théorie scientifique des valeurs. Cette théorie n'a pas seulement une portée économique, comme l'œuvre de Marx, qui a longtemps servi de Bible au partie de la démocratie sociale; il faut tenir compte également des valeurs éthiques, que Nietzsche a essayé de déterminer avec son génie de styliste et en appliquant au domaine moral la conception de Darwin. La théorie générale des valeurs ne répondra pas seulement à un besoin spéculatif; elle répondra également aux tendances pratiques de l'époque. C'est ainsi que les rapports entre le travail et le capital ne peuvent être exactement établis sans elle. Tandis que les valeurs économiques ont été l'objet d'études spéciales et multiples, les valeurs morales n'ont pas encore été l'objet d'une recherche approfondie sur le terrain psychologique. La morale en est encore au mysticisme métaphysique de Kant, ou aux platitudes de l'utilitarisme populaire. — La *théorie générale des valeurs* est donc encore à constituer, ainsi que son application aux valeurs morales et économiques. Telle est la tâche que s'est fixée le Dr von Ehrenfels, professeur extraordinaire de philosophie à l'université allemande de Prague, déjà connu par un essai sur *le sentiment et la volonté* (Ueber Fühlen und Wollen, 1887) et par une étude sur *la théorie des valeurs et l'éthique* (Werttheorie und Ethik, in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1893-1894). L'ouvrage actuel doit comprendre trois volumes. Les deux premiers seuls ont déjà paru. Le premier a pour objet la *théorie générale* et la *psychologie du désir*, sur laquelle elle repose; le second a pour objet les *valeurs morales effectives* (ethische Werttatsachen), bref les fondements d'une éthique; le troisième aura pour objet les *valeurs éthicoéconomiques* et les *valeurs purement économiques*. Ces trois études épuiseront l'objet de l'auteur; et il estime n'avoir pas à consacrer des essais spéciaux aux valeurs esthétiques, scientifiques, etc., lesquelles sont faciles à déterminer. Ainsi, à côté de la théorie générale, nous trouverons dans l'ouvrage complet les prolégomènes à l'*éthique*, à l'*économique* et à la *théorie du droit*, fondées toutes trois sur l'expérience psychologique. — Le Dr von Ehrenfels rattache lui-même son œuvre à celle de son maître Brentano (qu'il combat, d'ailleurs, le plus souvent), à celle de Meinong (avec qui il s'accorde dans l'ensemble), enfin à celle des économistes autrichiens, tels que Friedrich von Wieser et Robert Meyer.

L'auteur commence par définir la valeur. Celle-ci n'a pas d'existence proprement objective; elle est déterminée par le désir. Le désir lui-même offre un rapport étroit avec le sentiment. (Il ne faut pas parler d'une influence immédiate exercée sur le désir par la raison; cette [illegible] est impossible.) C'est à tort que Brentano fait du désir et du [illegible] cas particuliers des phénomènes de l'amour et de la [illegible]ment que Schopenhauer dérive le sentiment

du vouloir. La véritable théorie consiste à rattacher le désir au sentiment. Mais il est faux que le désir soit nécessairement déterminé par le plaisir et le déplaisir personnels (égoïsme psychologique absolu); il est également faux de rattacher les désirs à des sentiments actuels; souhait (*Wunsch*), tendance (*Streben*) et vouloir (*Wollen*), sont déterminés par une relation entre deux états affectifs, celui qui accompagne leur exercice et celui qui accompagnerait leur défaut d'exercice. Ainsi la théorie de la valeur a un fondement psychologique; mais l'auteur remet à un autre endroit du volume (3[e] partie) cette étude psychologique du désir. Il remet également à plus tard (2[e] volume) la solution du problème relatif à l'existence d'une valeur absolue, bien qu'il écarte dès maintenant la théorie de Brentano relative à cette valeur (caractère analogue à l'évidence intellectuelle, qui se rencontrerait dans certaines manifestations de l'amour et de la haine). Enfin, après avoir discuté la théorie de Meinong (lequel place la valeur dans un sentiment d'existence qui enveloppe un jugement d'existence), il conclut que la valeur n'est point une propriété (*Eigenschaft*) ou une capacité (*Fähigkeit*) des objets, mais une simple relation, et il la définit en ces termes : « Un rapport entre un objet et un sujet, le sujet désirant effectivement l'objet, ou devant le désirer (au cas où il ne serait pas convaincu de son existence), ou bien, grâce à la représentation la plus intuitive, la plus vive et la plus complète possible de l'être de l'objet correspondant, le sujet éprouvant une affection plus haut située sur l'échelle affective qui va du déplaisir au plaisir qu'il ne ferait dans le cas de non-existence (semblablement représentée) de l'objet. La grandeur de la valeur est proportionnelle à la force du désir, comme à l'intervalle entre les deux sentiments caractérisés. » — L'auteur étudie ensuite les variantes et les dérivés du concept général de valeur, et il divise les valeurs en valeurs propres (*Eigenwerte*) et valeurs dérivées (*Wirkungswerte*). Il recherche la méthode appropriée à la mesure des valeurs, tant individuelles (étude capitale pour les fondements de l'économique) que collectives. Il détermine les erreurs relatives à la détermination et à la mesure des valeurs. Enfin il classe, d'une manière approximative (car le sentiment n'obéit pas à une loi invariable), les objets auxquels on attribue une valeur, soit propre, soit dérivée.

La deuxième partie a pour objet les lois de la transformation des valeurs (*Wertveränderungen*). Cette transformation obéit à des causes physiologiques, ou à des causes psychologiques (telles que l'habitude, la désuétude, l'association, etc.). Parmi ces causes, il faut mettre à part l'influence exercée d'homme à homme (contrainte, exemple, suggestion). Nous assistons ainsi à des dérivations (*Ableitung*) de valeurs (ainsi le passage à la valeur propre de ce qui n'était évalué qu'à titre de moyen), ou à des généralisations (*Ueberordnung*) de valeurs, très importantes au point de vue de l'évolution de l'individu ou de l'espèce. Ces diverses considérations éclaircissent le problème de la lutte des valeurs pour l'existence, laquelle est déterminée par la quantité rela-

tive de force vitale (en ne donnant à cette expression aucun sens métaphysique). A ce problème, l'auteur rattache une étude, peut-être un peu étrangère au sujet, des types du processus évolutif. Il fait ressortir l'utilité que tire l'espèce humaine de sa faculté croissante d'abstraction; le développement de l'intelligence serait ainsi comme le but de l'évolution humaine.

Dans la troisième partie, le Dr von Ehrenfels achève d'établir les lois de la psychologie du désir, qu'il avait commencé d'analyser au début de l'ouvrage. Tout d'abord, il étudie le cours des représentations, tant des impressions des sens que des représentations imaginatives (*Phantasievorstellungen*), terme par lequel il désigne tout ce qui n'est pas actuellement senti (images, idées, etc.). Il signale l'influence du sentiment dans ce courant psychique; et il s'efforce de ramener les lois de l'association à celles de l'habitude. Après cette étude préliminaire, il recherche les lois particulières du désir. Il partage les désirs en souhaits, tendances et volitions. Il indique, comme condition fondamentale du désir, la représentation d'un objet qui se trouve inséré dans le tissu causal de la réalité subjective. Il étudie les divers cas de conflit entre les motifs et les désirs. Enfin il montre que le désir n'a pas d'existence, à titre d'élément psychique spécial, et qu'il n'y a rien autre chose en lui que la représentation même de l'objet ainsi mis en rapport causal avec la représentation concrète et actuelle du moi. Cette proposition ne va pas sans soulever des objections; et, au cours de la discussion, l'auteur se trouve amené en fait à se prononcer contre la conception indéterministe.

Ainsi la théorie générale de la valeur se trouve établie sur un fondement psychologique. Mais, en dépit de la position psychologique bien définie qu'adopte le Dr von Ehrenfels, il pense que ses thèses essentielles peuvent s'adapter, avec quelques modifications, à toutes les théories.

Les deux conceptions courantes de l'éthique sont la conception absolue et normative et la conception relativiste et historique. Mais on peut, sans prendre parti pour l'une ou l'autre, concevoir l'éthique comme une psychologie des valeurs morales effectives. Elle sera, par là même, une branche de la théorie générale des valeurs. — Une analyse réelle des faits moraux s'impose; cette analyse doit chercher dans les faits moraux divers un caractère commun. Il importe de commencer par l'étude de l'état actuel de notre civilisation, et de n'aborder qu'ensuite l'étude comparative des autres périodes. La valeur éthique des actions se mesure aux dispositions affectives (*Gefühlsdispositionen*) et par suite aux tendances (*Begehrungsdispositionen*) qui s'y manifestent. Ces dispositions elles-mêmes sont évaluées suivant l'influence possible de leur développement sur le bonheur de la collectivité. Les valeurs morales sont tout ensemble des valeurs dérivées (étant donné leur rapport au bien collectif) et des valeurs propres. Le bien collectif lui-même, suivant les époques, doit être limité plus ou moins dans son

extension. L'étude de ces époques de culture moins haute nous amène à définir la valeur morale par le concept plus général de tendance à persévérer (*Verhaltungstendenz*), en ajoutant toujours à ce concept l'idée de l'intérêt d'un cercle plus ou moins restreint. — L'étude de l'évolution morale nous montre l'influence exercée par la société (suggestion, exemple, pénalités, etc.), au moyen d'une éducation, sur l'évaluation individuelle. Elle nous explique ainsi le parallélisme entre les valeurs morales dérivées et les valeurs propres, celles-ci provenant de celles-là. Parmi les facteurs de l'évolution morale, il faut signaler, en dehors du développement de la connaissance des rapports sociaux, les modifications de forme des institutions sociales. Il faut marquer aussi l'influence capitale et bienfaisante de l'idée de l'évolution et de la morale évolutionniste. Notons enfin l'importance croissante de l'activité pour l'activité elle-même, et la valeur croissante attachée à cette activité sans but immédiat. — Après avoir examiné les concepts de maximes morales, de droit et de mœurs, en eux-mêmes et dans leur évolution, l'auteur soumet à une enquête les phénomènes de la conscience, et il montre l'importance très grande des croyances métaphysiques au point de vue de l'évolution morale. Ces croyances sont indispensables, d'après lui, pour le progrès de la civilisation; et, pour que la négation métaphysique fût légitime, il faudrait qu'elle affirmât son influence de façon analogue. — Reste le problème, non résolu dans le premier volume, de l'existence de *valeurs absolues*. La solution de ce problème doit être cherchée sur le terrain empirique. La valeur absolue aura pour fondement un désir se rapportant à un être nécessaire et immuable, ou bien un désir qui demeurera le même malgré la diversité des fins auxquelles il s'appliquera, ou bien enfin (suivant la théorie de Brentano) un désir accompagné d'une sorte d'évidence analogue à l'évidence intellectuelle. Le Dr von Ehrenfels n'admet aucune de ces trois argumentations; et il conclut en écartant toute idée de valeur absolue, après avoir rejeté la théorie de l'indéterminisme, qui se trouve liée étroitement au problème (sentiment de la faute et de la responsabilité). A ce rejet se rattache celui de la notion d'un caractère moral idéal, auquel tous les hommes devraient s'efforcer d'atteindre. Il faut rejeter également le principe communément admis de l'*optimisme moral*. Il ne serait peut-être pas bon que les dispositions amorales ou immorales disparussent. Du moins convient-il de réduire cet optimisme à l'inconvénient d'un accroissement de ces dispositions et d'une diminution des dispositions contraires. — En terminant, l'auteur indique la distinction à faire entre l'éthique théorique et l'éthique pratique, ainsi que les divisions à introduire dans cette dernière. L'éthique pratique n'a pas pour matière des impératifs absolus, puisque l'existence des valeurs absolues a été rejetée; toutefois la sphère d'action de ces impératifs est infiniment plus étendue que celle des impératifs des autres disciplines, et on peut les regarder comme s'appliquant à des valeurs *empiriquement* ou *physiquement* absolues (de même qu'on

attribue une certitude empirique ou physique aux lois formées inductivement).

J. SEGOND.

Vladimir Soloviov. PRAVO I NRAVSTVENNOSTE (Le droit et la morale). Saint-Pétersbourg, 1898, 177 p.

M. Vladimir Soloviov, l'auteur de la *Justification du Bien*, consacre dans son nouveau livre une étude fort intéressante à la peine de mort. L'opinion des esprits éclairés sur l'inutilité et la « vanité » de la peine de mort est devenue actuellement une vérité démontrée. Elle ne peut être contestée que par le parti pris, l'ignorance et la mauvaise volonté. La peine de mort est un acte immoral préjudiciable à la société; il faut le rappeler sans cesse à la conscience publique. En condamnant un homme à la peine de mort, la société déclare qu'il est coupable dans le passé, mauvais dans le présent et incorrigible dans l'avenir. Or, la société ne connaît rien de certain ni sur la future incorrigibilité du délinquant ni sur sa culpabilité passée, d'où vient le grand nombre d'erreurs judiciaires, et c'est un attentat à la conscience humaine lorsqu'on confond le savoir relatif, conditionnel avec la justice infinie. La peine de mort est dépourvue de sens, ou elle est impie. La peine de mort est inhumaine non seulement « à l'égard du sentiment, mais aussi au point de vue moral ». Devons-nous reconnaître des bornes aux actions agissant du dehors sur la personne humaine? Y a-t-il en elle quelque chose de sacré, d'inviolable? L'horreur qu'inspire le meurtre à toute âme saine démontre que les bornes existent et qu'elles sont intimement liées à la vie de l'homme. Un acte effroyable s'accomplit, un homme convertit un autre en une chose inerte. La société, incapable de l'empêcher, s'émeut, s'indigne, et c'est juste : elle ne peut pas demeurer indifférente. Par quel acte doit-elle exprimer ses sentiments, son indignation? — Par un nouveau meurtre? Le bien résulte-t-il donc de la répétition du mal? L'homme qui dit à un autre homme : « tu n'as aucun droit à la vie, je te le prouverai par le fait » — accomplit un acte de volonté dépassant les limites morales. Et c'est ainsi que la société agit envers le délinquant, — et sans aucune excuse, puisqu'elle agit sans passion, sans instincts criminels-mobiles du malfaiteur. L'horreur du meurtre ne s'exprime par le fait même d'éteindre une existence humaine, mais dans le renoncement au principe absolu de la morale, dans le désir de rompre le lien de la solidarité humaine vis-à-vis d'un être vivant. « La peine de mort est un meurtre, un meurtre absolu, c'est-à-dire la négation souveraine des rapports moraux entre les hommes » (p. 83). Les défenseurs de la peine de mort le reconnaissent eux-mêmes par leur : « Que messieurs les assassins commencent! » La société et « messieurs les assassins » sont ainsi placés au même rang. Certains champions de la peine capitale affirment que la mort n'est pas la perte définitive de l'existence, l'âme humaine,

disent-ils, survit au delà de la tombe, la mort n'est qu'une transition sans portée absolue. Pourquoi donc le meurtre inspire-t-il tant d'effroi? Deux éléments moraux composent la conception du *droit* : la liberté personnelle et le bien général. Le bien général peut, dans certains cas, limiter la liberté personnelle, mais jamais la supprimer, sans troubler l'équilibre. La peine de mort est donc non seulement contraire aux principes de la morale, elle est aussi la négation même du droit humain. Même au point de vue du bien général, la société ne doit priver l'individu quel qu'il soit de la vie ni le priver indéfiniment de sa liberté. Les législations qui admettent la peine capitale, les travaux forcés à perpétuité, la réclusion à vie, ne peuvent être justifiées par le droit juridique. Le bien général n'est général que parce qu'il comprend le bien de tous les individus sans exception, — autrement il ne serait que le bien de la majorité des hommes et non pas de tous. M. Soloviov n'admet pas que le bien général soit la simple somme arithmétique de tous les intérêts particuliers pris séparément, ni qu'il embrasse la sphère de liberté illimitée de chaque individu, ce qui, d'après lui, serait une contradiction; — et pourquoi? — mais, en limitant les intérêts personnels, le bien général ne peut supprimer l'homme libre ni lui enlever la possibilité d'agir librement. Le bien général embrasse aussi le bien individuel, et quand il prive l'individu de la vie ou de la liberté d'action, c'est-à-dire de la possibilité de jouir d'aucun bien, ce bien général devient fictif, il perd le droit d'entraver la liberté individuelle.

L'auteur est d'accord avec le professeur Tagantsev, son compatriote, que le temps est proche où la peine de mort disparaîtra du code pénal, où les discussions mêmes sur son efficacité paraîtront inutiles et oiseuses.

Le livre de M. Soloviov contient plusieurs études sur les *Théories des représailles*, l'*Ecole anthropologique des criminalistes*, etc.

Ossip-Lourié.

III. — Histoire de la philosophie.

F. Picavet. Gerbert. Un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende. 1 vol., 227 p. in-4; Leroux, éditeur.

Il est inutile de rappeler aux lecteurs de cette *Revue* quelle légitime autorité M. P. a su conquérir par son enseignement à l'École pratique des hautes études et par ses savants travaux sur l'*Histoire des Rapports de la Théologie et de la Philosophie*, sur l'origine de la *Scolastique*, *Galilée destructeur de la Scolastique*, *Abélard et Alexandre de Hales*, *Roscelin*, le *Néo-thomisme* et la *Scolastique*. Il est au premier rang de ceux auxquels nous devons cette renaissance des Études scolastiques, si intéressante pour tant de motifs et si féconde en enseignements imprévus : entreprises par d'autres dans un but exclusif d'apo-

logétique et des visées pratiques incompatibles avec le véritable esprit scientifique, elles sont dirigées ici d'après les principes de la méthode rationaliste moderne. M. P. accorde libéralement à toutes les doctrines authentiquement établies la place qui leur est due dans l'histoire du progrès de l'esprit humain : il n'hésite pas à remettre en honneur les œuvres injustement condamnées comme celles de Gerbert, mais sans subordonner à un intérêt, si élevé qu'il soit, l'impartialité de l'examen et la liberté de la pensée.

Pour être avisée et documentée la critique n'est pas nécessairement condamnée à faire œuvre destructive ou à se perdre dans les minuties. Voici au contraire, et c'est un mérite durable de ce livre, un travail d'ensemble qui nous manquait sur Gerbert et qui pourrait bien être définitif. Ainsi reparaît, placé dans son milieu et nettement visible sous ses aspects d'abord énigmatiques, ce personnage aussi célèbre qu'inconnu, étudiant pauvre et ambitieux, humaniste et scolastique, canoniste et mathématicien, abbé et réformateur de la discipline, archevêque excommunié, pape philosophe. Ensuite, dans toute la mesure du possible, il est expliqué. Utilisant les travaux des historiens allemands et français et les récentes publications d'Olleris, Baeumker et de Julien Havet, fréquemment citées et louées, M. P. « nous fait connaître par les sources et d'une façon assez exacte ce que fut et ce que valut Gerbert ». Il reconstitue diligemment sa biographie en établissant la part du certain, du vraisemblable, de l'obscur et de l'inconnu. Nous voyons comment le pauvre moine d'Aurillac devient, grâce à son amour de l'étude et à son industrie, « maître à la cour d'Otton et scolastique à Reims ». Par son intelligence élevée et ses connaissances qui comprennent « la théologie, la philosophie, la physique, l'arithmétique et l'astronomie, la géométrie et la musique, la rhétorique et la poésie », il ne s'élève pas seulement aux plus grands honneurs, il dépasse et même étonne son siècle qui ne comprend guère cette rhétorique profane, cet amour passionné des livres, ces recherches mathématiques et surtout cette morale stoïcienne. Homme d'action, il eut aussi des adversaires qui devaient le poursuivre même après sa mort et substituer à la réalité une légende vivace dont M. P., en un des plus curieux chapitres de son intéressant travail, explique la genèse, suit l'évolution et achève la destruction.

En réalité, Gerbert fut un « érudit prodigieux pour son époque, et pour ses contemporains, type du professeur accompli : ses connaissances philosophiques sont plus étendues que celles de ses prédécesseurs. Personne avant lui n'a lu et commenté autant de traités aristotéliciens sur la dialectique. » Il explique l'*Isagoge* de Porphyre avec le commentaire de Boèce, les *Catégories*, l'*Herméneutique*, les *Topiques*, la *Consolation*, le commentaire de Macrobe sur le *Songe de Scipion*, le *Timée* dans la traduction de Chalcidius, le *De Officiis*, les poètes latins et Sénèque : de tous ces textes il tire une synthèse du savoir et surtout de l'action. Sans doute il fut un logicien subtil, auteur du

Libellus de Rationali et Ratione Uti, un de ceux qui préparèrent le xᵉ siècle l'instrument dont Descartes se servira, un dialectic substantialiste de cette lignée qui aboutit à Spinoza, un scolastic original, qui s'attache à l'autorité des plus doctes, fussent-ils profan sans s'y asservir, et fait la part de la méditation personnelle, enfin précurseur de la mathématique moderne, sinon par ses inventions a moins par les connaissances qu'il remit en honneur. Mais il s'efforç toujours de savoir pour agir et valut surtout par le caractère.

« L'art des arts, écrit-il à l'abbé Rainard, c'est le gouvernement des âmes. » Politique rationaliste, il élabore avec son élève, l'empereur Otton, une constitution où il tente de faire équitablement leur part aux deux pouvoirs qui vont entrer en une lutte qui n'est pas encore terminée le Sacerdoce et l'Empire, et il compense la perte de l'Orient byzantin par la conquête de la Pologne, de la Bohême et de la Hongrie. Moraliste, il retrouve « la hauteur et la clarté d'âme des maîtres antiques ». Il subordonne à la métaphysique et même à la théologie la sagesse active, la lutte constante et patiente pour le souverain bien avec la raison pour guide et Dieu pour juge, — voulant unir et concilier ainsi le christianisme avec le stoïcisme. De ses *Lettres* on extrairait facilement un manuel de morale portant pour épigraphe ces mots où le pape philosophe concentrait toute sa pensée comme toutes ses visées : « Æqui et veri amantissimus », et pour emprunter une dernière remarque au substantiel ouvrage de M. P., — qui sur ce point a encore parfaitement raison, — ce recueil où l'on recommanderait la passion de la vérité et de la justice pourrait « être encore consulté aujourd'hui avec profit ».

Eugène Blum.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Philosophical Review.

(Mai-Septembre 1899.)

PRÉSIDENT : J.-G. SCHURMAN. *Les éléments à priori de l'entendement d'après Kant.*

S'il faut en croire M. Schurman, la *Critique de la Raison pure* est une œuvre faite de pièces et de morceaux, pleine de contradictions; Kant, loin d'être un novateur fécond, est un rationaliste attardé, plein de préjugés; et de cette œuvre et de cet homme, il ne reste pas grand chose. Les articles précédents ont montré la formation de la pensée de Kant et soumis à l'examen l'*Esthétique transcendantale*; les trois articles actuels ont pour objet l'*Analytique transcendantale*. Le premier en fait une analyse détaillée, insistant sur le caractère phénoméniste de la théorie kantienne, sur la détermination des catégories, sur leur *déduction transcendantale*. Les deux autres contiennent la critique de la théorie kantienne. D'après l'auteur, cette théorie repose sur un préjugé. Seule, l'éducation rationaliste de Kant explique qu'il ait vu dans une prétendue connaissance *à priori* la condition *sine qua non* de l'objectivité de la connaissance sensible. Il est exact que toute connaissance suppose en définitive l'*unité de la conscience*, et c'est l'unique service rendu par Kant que d'avoir établi cela; mais cette unité nous est donnée par l'observation réfléchie de nous-même, et non par la réflexion logique. Les catégories, que Kant détermine d'ailleurs avec arbitraire en se fiant aveuglément à la logique traditionnelle, sont tout au plus des résumés de l'expérience. Encore l'universalité et la nécessité de ces catégories sont-elles ajoutées à la connaissance réelle, loin d'être la condition de leur objectivité. La substance est une simple hypothèse explicative, élaborée par les savants; la cause est une hypothèse, transférée de notre expérience interne aux choses du dehors. Bref, la matière et la forme de la connaissance sont toutes deux fournies par l'expérience; l'esprit n'est pas, comme le veut Kant, le législateur de la nature. Il a pour seul office d'interpréter les données des sens. Le point de vue de M. Schurman est donc opposé à celui de Kant, et strictement psychologique.

ISAAC O. WINSLOW. *Défense du réalisme.*

Cette défense du réalisme est dirigée contre l'idéalisme *ontologique*, ainsi que l'appelle l'auteur, tel qu'il est formulé dans les écrits du professeur Josiah Royce, conformément à l'esprit du système hégélien.

M. Winslow n'admet pas l'assertion fondamentale de cet idéal
que tout ce qui est connu ou connaissable se ramène à l'expéri
actuelle ou possible. Il lui semble que l'on n'a pas le droit de pa
ainsi sous silence la distinction essentielle à toute conscience, entre
qui est moi et ce qui n'est pas moi. Et, d'ailleurs, si cette asser
est admise, l'idéalisme est-il bien conséquent en dépassant le
psisme, en affirmant les autres moi et le monde, en étendant l'ex
rience jusqu'à la conception de l'univers entier et de Dieu lui-mê
intelligence infinie et universelle? D'autre part, n'établit-on pas a
entre Dieu et l'homme une identité contraire à toute morale? Il
faut pas s'attacher ainsi à une dialectique abstraite; il faut accep
l'expérience telle qu'elle est, avec ses données primitives et indéco
posables. Il faut que le philosophe fasse sa place à l'homme, et que
philosophie fasse état du *sens commun*. Ce n'est pas à dire que l'id
lisme doive céder le pas au matérialisme; le *réalisme* véritable ca
très bien avec ce que l'on appelle l'*idéalisme* de Berkeley. Berke
rejette seulement l'idée du *substrat* indéterminable; il affirme la p
sonnalité de chaque homme, de ses semblables et de Dieu; il
l'activité partout. Et sa doctrine même du *langage de la nature*
conforme aux tendances positivistes, qui nous montrent dans les ph
nomènes les manifestations de la force. Le *réalisme* ainsi comp
satisfait les instincts moraux et religieux.

Professeur Hiralal Haldar. *La conception de l'Absolu.*

C'est encore et surtout de l'œuvre de M. Royce que s'occu
M. Hiralal Haldar dans cette étude sur l'Absolu. Il s'agit pour lui d
déterminer si l'idéalisme absolu est conciliable avec les exigences d
sens commun et de la science, c'est-à-dire avec les *faits* et non ave
les *théories*. Or il lui semble qu'en général cet accord existe. On a l
tort, en effet, de méconnaître le caractère *concret* de l'idéalisme, de ne
rien voir dans Hegel en dehors de sa *logique*. Si l'Absolu est *pensée*,
il est en même temps *expérience*. C'est ce que M. Royce établit très
bien. Ce qui offre plus de difficulté, c'est la nature de la *volonté*
absolue. M. Royce a tort de la réduire à l'attention, d'en exclure tout
sentiment d'effort. De même, le sentiment du plaisir doit se retrouver
en Dieu, et la pensée divine doit distinguer le présent du passé et de
l'avenir. Le problème de l'individualité n'est pas, comme le croit
M. Howison, la pierre d'achoppement de l'idéalisme absolu; il n'y a
rien d'absurde à ce que ma personnalité et ma liberté soient parties
intégrantes de la nature divine. M. Royce a tort, d'autre part, d'ac-
Dieu la personnalité, qui est une catégorie finie. Enfin, il est
entifier complètement l'idéalisme absolu avec le *gnosticisme*.
era jamais le mystère de l'Absolu, et il y a place pour la
lisme *rationnel*.

. Clark Murray. *Rousseau : sa place dans l'histoire*
ie.

écrit à propos de la publication de deux volumes su

Rousseau, l'un de M. Davidson, l'autre (une traduction du français), de M. Texte. Le grand trait de la philosophie de Rousseau, le retour à la nature, est une tendance générale au XVIII[e] siècle. Mais que faut-il entendre par *nature*? Ce mot a bien changé de sens, et l'auteur en suit les variations chez Anaxagore, Aristote, les Stoïciens, les Pélagiens, les Augustiniens, enfin Hobbes à qui l'on a rarement rendu justice à cet égard. Tantôt nature veut dire *instinct* et tantôt (en partie au moins chez Hobbes) *raison*. La pensée de Rousseau est des plus vagues et pleine de contradictions. C'est ce que montre M. Murray, en étudiant tour à tour la théorie de Rousseau sur l'*état de nature* (état étranger à tout développement intellectuel et à tout caractère social), sa théorie de l'*état social* (dont l'unique origine, à la différence de Hobbes, serait le pacte conventionnel, et qui aboutit au despotisme absolu), enfin sa théorie de l'*éducation* (anarchiste en son essence, opposée à toute intervention de la raison, pleinement hédoniste). Malgré l'influence de Rousseau sur Kant, rien de plus dissemblable que leur conception du *retour à la nature*.

JAMES B. PETERSON. *Les formes du syllogisme.*

La théorie aristotélicienne du syllogisme est parfaite dans ses principes et ses traits généraux. Mais elle offre dans ses détails quelques défauts que M. Peterson entreprend de corriger. Il montre que la quatrième figure est absurde et impossible. Ceci, d'ailleurs, ainsi que lui-même le rappelle, n'est pas une correction à la théorie d'Aristote. Mais la troisième figure lui apparait comme également illégitime, *car elle n'est pas une inférence du tout* (c'est une simple répétition des prémisses avec suppression du moyen terme). La seconde figure n'a pas besoin d'être réduite à la première ; elle a son canon propre, lequel se déduit immédiatement du canon de la première, dont il est la contre-partie (inclusion dans la classe, exclusion de la classe). Les propositions *singulieres* ne peuvent servir de majeures, en vertu de ce double canon, qui exige une majeure universelle. Enfin les syllogismes *conditionnels* usurpent le nom de syllogismes. Ainsi la théorie du syllogisme se trouve simplifiée, et avec elle toute la logique formelle, laquelle cesse d'être une *jonglerie intellectuelle* pour devenir une branche de la philosophie. La *réduction*, opération purement mécanique, disparait, et avec elle la contraposition, les vers mnémoniques, la détermination traditionnelle des modes, bref tout l'appareil technique.

PROFESSEUR J. D. LOGAN. *L'Absolu considéré comme postulat moral.*

La véritable question métaphysique est celle de la valeur absolue de notre action. Quelle est la constitution du monde qui répond à notre idéal moral? L'idéalisme, le spiritualisme moniste, satisfait à cette question. Cependant, sous sa forme habituelle, il n'y satisfait qu'imparfaitement. Il a le tort de représenter la conscience de l'Absolu comme une pensée réfléchie et médiate, et d'identifier le monde *réel* avec le développement *finaliste*. L'Absolu est ce qu'il est ; il a la pleine possession de lui-même; les catégories de la nécessité et de la

finalité ne lui conviennent pas. La finalité n'appartient pas non plus à notre pensée finie, en tant qu'elle s'applique à connaître les choses : sous ce rapport, elle est soumise à la catégorie de la nécessité. Le monde téléologique est un rapport entre le monde réel et le nôtre ; il est la mesure dans laquelle nous réalisons la nature de l'Absolu. La finalité est donc l'expression de notre nature intime, la catégorie du *devoir être*. Le problème de la liberté et celui de l'immortalité se rattachent à cette conception. Mais, si nous pouvons affirmer notre liberté à titre d'êtres spirituels, nous sommes forcés de prendre à l'égard de l'immortalité une attitude agnostique ; la notion populaire de la survivance n'est pas une condition de l'accomplissement de notre idéal, car celui-ci est éternellement accompli dans l'Absolu.

Docteur G. A. Cogswell. *La classification des sciences.*

L'auteur examine les classifications de Comte, de Spencer et de Wundt, et il en propose une nouvelle, qui serait fondée sur un double principe : celui des *méthodes* employées par l'esprit et celui des *objets* auxquels l'esprit s'applique. Il fait à la philosophie, et en particulier à la métaphysique, une place essentielle dans son tableau ; et il considère la méthode de la philosophie comme essentiellement *inductive*. D'ailleurs, il vise uniquement à une esquisse des principes, et il ne prétend pas fournir un tableau complet des sciences.

J. Segond.

NÉCROLOGIE

M. Ch. Lévêque, membre de l'Académie des sciences morales et politiques, né à Bordeaux en 1818, est mort à Bellevue le 5 janvier 1900. Membre de l'École française d'Athènes, à l'époque de sa fondation, il entra rapidement dans l'enseignement supérieur, suppléa Saisset à la Sorbonne, puis Barthélemy Saint-Hilaire au Collège de France. Il lui succéda en 1861 et continua d'occuper la chaire de philosophie grecque et latine jusqu'à sa mort. Ses goûts particuliers, qui se révélèrent de bonne heure, l'entraînaient vers l'esthétique. Le livre sur la *Science du Beau* reste son principal ouvrage. Plus tard, il s'occupa de l'esthétique musicale en une série d'articles publiés dans la *Revue philosophique* de 1882 à 1889. Nous lui devons aussi deux études extraites de son enseignement : sur « l'Atomisme grec » et sur « F. Bacon, métaphysicien ». Dans ces dernières années, l'état de sa santé l'astreignait à une vie très retirée. Il travaillait à un petit ouvrage assez curieux sur l'*Esthétique des monstres*, que la mort l'a empêché d'achever. — Ch. Lévêque jouissait d'une grande autorité dans toutes les sociétés savantes dont il faisait partie. Par l'affabilité de son caractère, il s'était fait des amis de tous ceux qui le connaissaient et laisse d'universels regrets.

UN PORTRAIT DE GASSENDI

M. A. Gasté, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Caen, nous communique le curieux portrait qui suit : il est extrait du « Journal de Luc Duchemin [1] ».

Page 560. « Le XII[e] de may 1653, jour de la Feste-Dieu, j'allai voir M. Gassendi, qui estoit revenu à Paris depuis quelque temps de son pays de Provence. Il estoit logé chez M. de Montmort-Habert, rue du Temple. M. Halley, professeur royal en éloquence à Paris et poète royal, et mon fils Robert m'y accompagnèrent. J'eus grand entretien de plus de trois quarts d'heure avec M. Gassendi, que j'estois dans l'impatience de voir, et de connoistre, estant, comme il est, le plus grand et le plus sçavant génie et philosophe qui soit au monde.

« Ses œuvres me le faisoient admirer, sa modestie et sa simplicité naïfve, mais généreuse, me firent aussi bien voir que ce n'estoit pas un pédant, non un homme d'écolle ordinaire, mais que c'est un illustre personnage et digne de l'antiquité. Il est de moienne stature, d'un corps quarré et assez ample, ny gras ny maigre, le front et le visage large par le haut, s'estrécissant vers les mâchoires et le menton, ayant le visage un peu rouge en couleur, les yeux déjà ternis, obscurs et abattus, le poil estant bien blanchi : il ne l'avoit ny blond ny noir : il participoit des deux. Il estoit âgé de soixante et dix ans, et m'entretint de ses œuvres philosophiques sur la nature et sur les parties de tous les animaux, qu'il va mettre au jour, si Dieu luy continue sa vie qu'il a presque emploiée en ce grand et laborieux ouvrage. Il me promit part en son amitié et me témoigna grande satisfaction de la civilité que je luy rendis, et grande inclination à recevoir mon fils Robert en sa conversation. »

Un Congrès d'Histoire des sciences (5[e] section du Congrès international d'Histoire comparée) se tiendra à Paris du 23 au 28 juillet 1900. Le comité d'organisation, sous la présidence d'honneur de M. Berthelot, a pour président notre collaborateur M. Paul Tannery; vice-président : D[r] Dureau, bibliothécaire de l'Académie de médecine, et M. André Lalande professeur de philosophie au lycée Michelet; secrétaire, D[r] Picard de Plauzoles, 124, rue Saint-Dominique, Paris.

1. Luc Duchemin, écuyer, seigneur de la Houlle, de Semilly, du Mesnil-Guillaume, du Mesnil-Durand, et patron de Hébécrevon (en Basse-Normandie), né le 2 février 1611, mort le 2 août 1686. Son *Journal* a été publié par l'abbé V. Bourrienne dans le tome XX du *Bulletin de la Société des antiquaires de Normandie*, 1899.

Plusieurs questions du programme intéressent la philosophie : l'une est particulièrement consacrée à l'histoire de la philosophie des sciences.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

M. FLOURNOY. *Des Indes à la planète Mars : Étude sur un cas de somnambulisme*, in-8. Genève, Eggimann.

F. NIETZSCHE. *Le crépuscule des idoles*, trad. par A. Albert, in-12. Paris, « Mercure de France ».

Dr G. BALLET. *Swedenborg*, in-12. Paris, Masson.

REBIÈRE. *Pages choisies des savants modernes*, in-8. Paris, Nony.

ALENGRY. *Essai historique et critique sur la Sociologie chez A. Comte*, in-8. Paris, F. Alcan.

DOUHÉRET. *Idéologie : discours sur la philosophie première*, in-18. Paris, Alcan (brochure).

A. RIBOT. *La réforme de l'enseignement secondaire*, in-18. Paris, Colin.

C. PIAT. Leibniz : *La Monadologie*, in-12. Paris, Lecoffre.

F.-C. SPENCER. *Education of the Pueblo Child : a study in arrested development*, in-8. New York, Macmillan.

WAGNER. *Die sittlichen Grundkräfte*, in-8. Tubingen, Laupp.

DUTOIT (Eugénie). *Die Theorie des Milieu*, in-8. Bern, Sturzenegger.

E.-L. FIRCHER. *Der Triumph der christlichen Philosophie*, in-8. Mainz. Kircheim.

PANIZZA. *Nuova teoria fisiologica delle conoscenza*, in-12. Rome, Lœscher.

MARCHESINI. *La teoria dell'utile*, in-12. Milano, Sandron.

CROCE. *Materialismo storico ed economia politica*, in-12. Sandron, Palermo.

COLOZZA. *L'immaginazione nella scienza*, in-12. Torino, Paravia.

MIHAESCU. *Filosofia socialismului*, in-8. Bucarest.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

PROGRÈS ET DESTRUCTION

I

Les systèmes de morale présentent des formules variées; mais ils paraissent au moins d'accord sur le fait qu'on doit respecter la personnalité humaine d'une façon absolue, dans n'importe lequel de ses représentants. De plus, il semble bien constant et reconnu de tous que ce qui rapproche ces personnalités est bon (par exemple la diffusion des idées vraies ou du jugement artistique, le sens commun des fins morales); que ce qui les différencie est mauvais (par exemple la déformation de l'homme par une fonction qui ne laisse place à aucune culture générale, ou l'exclusivisme d'une nation qui reste systématiquement fermée à tout ce qui se fait hors de ses frontières). Tandis que les sociétés anciennes sont profondément spécialisées, d'une façon pénétrante et même le plus souvent héréditaire, chaque pas en avant des civilisations modernes tend à créer davantage l'*homme*, semblable à lui-même dans les traits essentiels de sa personnalité morale, quelle que soit la fonction particulière qu'il accomplisse en tant que coopérateur dans l'économie générale de la collectivité. Ici encore, comme dans beaucoup de cas, nous n'avons fait que transporter à l'avenir, sous forme d'idéal à atteindre, ce que nos pères considéraient comme une réalité présente et donnée : je veux dire cette idée que tous les humains sont identiques dans leur forme substantielle, qui est leur être véritable, en tant qu'ils sont tous frères, fils de Dieu, la personne morale parfaite, et faits à son image. Ni Kant, ni les socialistes n'ont soutenu le respect dû à l'homme plus éloquemment que Malebranche, parlant au nom de ce qu'on appelle la doctrine de la « Raison impersonnelle ».

Or cette recherche de l'identité rationnelle et de la parfaite humanisation rencontre un obstacle de fait extrêmement puissant dans l'existence des organismes collectifs qui se sont formés petit à petit, suivant les lois générales de la vie biologique, par le jeu inconscient des luttes économiques et des luttes sanglantes, des concurrences et des guerres politiques. Personne aujourd'hui ne partage plus l'illusion naïve qui voit dans la société le résultat d'un contrat artificiel et voulu, ou d'une constitution fabriquée d'une seule pièce par le génie réfléchi d'un législateur. Nous savons au contraire, à n'en pas

douter, que l'œuvre de l'organisation et de la différenciation sociale a été d'abord, comme celle des corps animaux, l'effet du *struggle* universel, c'est-à-dire du besoin matériel, de la violence, de la conquête, de l'oppression du faible par le fort. Tout cela s'est fait, sinon totalement, au moins principalement, dans la période où les hommes vivaient beaucoup d'instinct, et n'avaient pour ainsi dire aucune conscience collective et réfléchie. A mesure qu'ils « s'éveillèrent », comme dit Vigny, ils furent à la fois surpris et frappés d'admiration par la puissance de ces cadres sociaux qui les enveloppaient et les soutenaient. Ils les ont adorés. Le culte romain et grec de la famille et de l'État, le droit divin des rois, le patriotisme fanatique et conquérant, souvent allié à la religion, voilà le premier reflet dans la conscience naissante de l'état de choses donné qui vient s'y mirer.

Le fait est vrai au point de vue des richesses comme au point de vue politique. Les peuples, en commençant à se connaître, prennent conscience de l'organisation économique qui s'est produite spontanément. Ils se découvrent propriétaires de ce qu'ils ont conquis par leur force; et beaucoup plus par une illusion naturelle que par la volonté réfléchie de défendre leurs avantages, ils divinisent également cette propriété. Ils trouvent des raisons supérieures à la possession du sol par certaines familles ou certains individus. Ils s'efforcent de démontrer que le Barbare, étant esclave, est né pour la servitude. Un respect religieux s'attache à l'organisation dans laquelle l'homme se trouve jeté par sa naissance, et ce respect n'est pas seulement partagé par ceux qui jouissent des privilèges acquis, mais souvent aussi par ceux-là même qui en pâtissent, comme on l'a vu dans toutes les révolutions, — et comme on le voit encore aujourd'hui.

Cette solidarité hiérarchique passée du simple état de fait à l'état de représentation générale dans les esprits de ceux qui y participent, tel est l'obstacle qui vient s'opposer à l'idée morale de la « personne humaine », et qui fait qu'un Joseph de Maistre, théocrate clairvoyant, se vante d'avoir vu souvent des Russes, des Français, des laboureurs, des artisans, des gentilshommes : mais de n'avoir jamais rencontré l'*Homme* idéal dont les philosophes prétendent définir « les droits ». A ce type se ramènent toutes les moqueries comme toutes les objections que soulève la prétention d'assimiler les hommes; la fin de non-recevoir courante qui consiste à déclarer que la justice est bonne en théorie, mais que la perfection n'étant pas de ce monde, il ne faut pas compter l'y faire descendre; le mépris de l'égalité, « simple idée de l'esprit que ne réalise jamais la nature », l'opinion que tout va bien « si le maître a son toit et l'

pain », — en un mot le respect de la construction sociale donnée, imposée à l'homme par l'évolution antérieure, formée petit à petit, sans dessein, par les douleurs et les efforts qui ont établi finalement une manière d'ordre : l'équilibre des individus, qu'oppose et que subordonne leur spécialisation [1].

Il faut donc contrarier l'œuvre de la nature, si l'on veut réaliser ce que toutes les morales s'accordent à louer. Par nature, j'entends le jeu des instincts peu conscients qui nous sont communs avec l'ensemble des êtres vivants, et qui nous poussent à nous développer en nous appropriant ce qui nous entoure, au moyen de la nutrition, elle-même multipliée par la reproduction de l'espèce. Cette nature va sans cesse, sous la poussée de la vie, à une plus grande différenciation, à une organisation plus condensée, à la fabrication d'individus plus irréductibles et plus vigoureux. On ne peut enlever à M. H. Spencer le grand mérite de l'avoir mis en lumière. Mais où il échoue, c'est quand il réduit l'histoire du monde à cette intégration; car la raison une fois apparue, son grand principe, qui est celui de l'identité, se met aussitôt à travailler en sens inverse et à miner sourdement l'édifice : 1° par ses pourquoi? car toute différence réclame une explication, et il ne suffit plus de répondre à un esprit cultivé que les Brahmanes sont sortis de la tête de Brahma, les guerriers de ses bras, les artisans de son ventre; — 2° par ses exemples : car le propre de la pensée logique est d'assimiler la multiplicité sensible en ramenant l'individu à une espèce (et non à un organisme), l'espèce à un genre, et le tout, s'il se peut, à quelque unité d'essence, comme l'ont rêvé toutes les métaphysiques; — 3° par ses applications : car dans une société où l'intelligence commence à jouer un rôle pratique, les hommes de valeur se trouvent entraînés à travers les couches sociales, dont ils entament l'immutabilité; — 4° et enfin par son existence : car la raison qui se retrouve *la même* dans tous les hommes, donne à tous ceux qui y participent une communauté de nature et même une identification partielle. Un enfant qui a fait exactement l'addition de deux nombres en sait autant sur le total, dit Descartes, que le plus grand calculateur du monde, et ce n'est pas à tort qu'Archytas, apercevant des figures de géométrie sur le sable où il venait d'aborder, se félicitait de rencontrer des hommes semblables à lui. Cette identité de la raison dans les tempéraments, les caractères, les conditions les plus différentes, qui per-

1. Je ne veux pas dire qu'il y ait eu une période primitive d'égalité dont on soit sorti comme d'un état de nature bienheureux, et je prie qu'on se reporte, dans le cas où on serait tenté de le croire, à ce que j'ai exposé dans la *Dissolution*, ch. v.

met aux hommes de constituer une science acquise et transmissi[illegible] voilà ce que divinisent les chrétiens, à la suite de Platon, quand[illegible] font du λόγος, verbe de Dieu, l'objet de leur adoration et l'archét[illegible] commun de la pensée humaine. — Tous les hommes destinés [illegible] salut, et non plus seulement le peuple de Dieu destiné à gouver[illegible] les autres, c'est le mot d'ordre de la religion nouvelle le jour où e[illegible] se constitue véritablement en se répandant sur le monde av[illegible] l'apôtre des Gentils; tous les hommes destinés à la lumière et [illegible] l'égalité, c'est le mot d'ordre de la Révolution française, le jour où[illegible] comme une religion, elle s'élance pour conquérir les peuples. Tou[illegible] ces effets de la raison vont donc à la destruction des organismes inégalitaires, où l'homme est traité comme un organe, donc un moyen pour autre chose que lui-même, et non comme une *fin en soi.*

Si vous analysez l'idée de la liberté telle qu'elle est donnée dans les actes de ceux qui prétendent à la réaliser, vous voyez qu'elle consiste essentiellement dans la rupture des cadres que la vie a construits et en aucune façon dans le libre arbitre des philosophes L'homme libre est l'homme affranchi : il porte le bonnet phrygien Affranchi de la vieille organisation dont il a rompu les pièces affranchi en même temps des instincts et des préjugés qui ne peuvent pas être transformés en idées claires de l'entendement; non plus bourgeois, ouvrier, marchand, gentilhomme, mais homme uniformément. L'idée de la raison, toujours semblable à elle-même ayant en elle sa valeur propre en vertu de son universalité, idée que Kant recevait comme principe de sa raison pratique, les théoriciens de la révolution pendant ce temps essayaient de la faire descendre dans leurs lois. Ils brisent les vieilles provinces individuelles, pour en faire des départements uniformes; ils apportent toutes faites aux peuples de l'Europe leur déclaration des droits et leur constitution. Ils émiettent la famille, en supprimant le droit d'aînesse qui en faisait la continuité et l'unité. Ils se comportent en un mot de la façon la plus absurde au point de vue de la vie, qui ne se laisse pas manier et refaire au premier commandement. Mais c'est que précisément la Raison et la liberté sont les réformatrices de la vie et ne se réalisent qu'en détruisant certains produits de la nature.

II

Avec ces grands élans du monde moderne, comme avec les [illegible]ismes du christianisme naissant, qui frappe à coups redou-[illegible] la patrie, la famille, la propriété, pour ne retenir que la [illegible]on des âmes, nous sommes déjà dans l'utopie : je veux dire

dans cette partie de la vérité morale qui ne peut se réaliser actuellement parce que la matière à laquelle ces idées s'appliquent, contient encore trop de données irrationnelles pour être en état de les recevoir. Mais d'autres ont été plus loin. Ils ont fait d'abord le raisonnement suivant. La seule chose qui ait une valeur dans l'homme, de l'aveu de tous, est sa qualité d'homme, c'est-à-dire la raison, par laquelle il ne diffère en rien de ses semblables. Tous les êtres humains, en ce sens, sont donc moralement égaux et rigoureusement équivalents. Et non seulement la raison est actuellement identique entre les hommes, mais elle tend à identifier les choses en les ramenant à des principes simples. Toute inégalité objectivement donnée est *pro tanto* un inintelligible, et quand il s'agit des hommes, un déni de leur vraie nature. Si donc la Raison est chose bonne, le Bien sera aussi la destruction de toutes les différences; et dans l'ordre social en particulier, il exigera l'indépendance absolue de chaque sujet pensant à l'égard de toute organisation, quelle qu'elle soit, religieuse, économique, politique ou même morale, puisqu'il ne peut y avoir organisation que par quelque genre de subordination et d'inégalité.

C'est ce raisonnement, développé de bien des façons, que les nihilistes et les anarchistes appellent mystérieusement *la doctrine* et pour lequel ils éprouvent la même confiance fervente que jadis les chrétiens briseurs d'idoles pour la venue prochaine du règne de Dieu. Ce n'est pas qu'ils n'y mêlent quelquefois des conceptions étrangères et peut-être même contradictoires, par exemple quand ils se réclament d'Herbert Spencer, ou qu'ils empruntent à certains socialistes, eux-mêmes peu conséquents dans la circonstance, l'idée purement évolutionniste de la lutte des classes[1]. Mais malgré ces écarts accidentels, l'idée essentiellement rationaliste de la liberté et de la justice absolues demeure leur centre de pensée. *Freiheit*, le *Révolté*, le *Libertaire*, voilà les titres de leurs journaux les plus connus. Il s'agit de montrer que non seulement « les puissances de ce monde sont devenues la cible de toutes les dérisions et de tous les mépris[2] », mais encore qu'elles le méritent, n'étant qu'œuvre de force et d'injustice; que « la loi et l'autorité[3] » n'ont jamais agi qu'au profit des forts contre les faibles, et par conséquent qu'il faut

1. Non seulement Vaillant s'est réclamé de M. H. Spencer, devant ses juges (Henry aussi, je crois), mais Laveleye, Lafargue, Enrico Ferri l'ont également rangé parmi les anarchistes à cause du livre *l'Individu contre l'État*. Voir Zenker, *Der Anarchismus*, chap. VII.
2. Élisée Reclus. Préface à la *Bibliographie de l'Anarchisme*, de M. Nettlau.
3. Brochure de Kropotkine traduite dans presque toutes les langues d'Europe.

concentrer exclusivement son effort intellectuel et social sur cette œuvre de négation, sans chercher à se représenter aucun état futur de l'humanité. « Tout discours sur l'avenir est criminel, dit Bakounine, car il entrave la destruction pure et arrête le cours de la révolution[1]. »

Il est presque impossible pour l'intelligence qui se développe sous la seule direction de la raison de ne pas se sentir d'abord quelque peu entraînée dans cette voie. En principe, tout rationalisme, comme je l'ai montré plus haut, est naturellement un grand destructeur, et cela par une nécessité logique. En fait, jamais les partisans de l'ordre, défenseurs du trône ou du capital, évolutionnistes, inégalitaires, nationalistes ou racistes, n'ont cessé de former un groupe conservateur en face des partisans de la raison pure, dont les spéculations même les plus étrangères à la politique, aboutissent toujours à démolir quelque pan de mur dans le vieil édifice organisé sans leur avis. Depuis le temps de Socrate, les premiers ont toujours traité les seconds d'anarchistes et d'ennemis de l'État. Descartes est obligé de s'en défendre dans son *Discours de la méthode*, quand en ruinant le corps traditionnel de la science et de l'enseignement, au nom du Sens Commun identique chez tous les hommes, il s'imposait d'arrêter sa critique devant le corps social, trop difficile à relever une fois abattu, ou même à retenir une fois ébranlé. Toute la philosophie française du XVIII[e] siècle, toute l'*Aufklärung* allemande ont soulevé de pareilles critiques. Il n'y a pas lieu de s'étonner que l'intellectualisme contemporain, surtout dans les jours de crise, soit violemment accusé de nihilisme, et de trahison des intérêts corporatifs.

Mais il n'en est aussi que plus nécessaire de savoir à quel point s'arrête la part de la vérité contenue dans les doctrines libertaires, pour ne pas compromettre l'intelligence, la justice et la raison, voire même les formes de dissolution qu'elles réclament, avec l'illuminisme de la destruction immédiate et universelle.

A ce point de vue, il se trouve dans l'anarchie une fausse position fondamentale. Elle consiste dans le vieux théorème de J.-J. Rousseau : l'homme est naturellement bon, intelligent, fraternel, industrieux. Qu'on le laisse à lui-même : tout le mal vient de la contrainte. Et assurément, *en tant que doués de la raison*, les hommes sont égaux. Mais si cette raison est identique en nature chez tous, disons même si l'on veut en quantité, il y a en eux quelque chose de prodigieusement inégal : ce sont les puissances irrationnelles de l'esprit,

1. Bakounine, cité par Zenker, *Der Anarchismus*, chap. IV.

appétit de jouir, passion de dominer, formes diverses d'égoïsme; et aussi, en sens inverse, le sentiment d'amour et de respect pour la raison. « Tout le développement de l'homme, dit Bakounine en répétant presque les propres termes d'Auguste Comte, procède de sa nature animale, mais aboutit à la renier. Le point de départ est l'animalité, le point d'arrivée l'humanité. » Cela est vrai. Mais ce point d'arrivée est-il atteint, au moment où il parle, par l'humanité tout entière? L'est-il même par les nations les plus civilisées? Évidemment non. Il y aura donc deux espèces de contrainte : 1° Contrainte de la force animale et instinctive sur la raison, ou sur d'autres forces animales, ou le plus souvent sur les deux à la fois, puisque les hommes participent à la fois de l'une et de l'autre; 2° Contrainte de la raison sur d'autres raisons (par la démonstration et la science) ou sur la force instinctive et animale qui est en lutte avec la raison. Que cette lutte soit réelle, j'ai essayé de le démontrer ailleurs, et je demande la permission de le prendre ici comme accordé pour n'être pas trop long. Elle constitue d'ailleurs un fait pour lequel on peut en appeler à l'observation.

Voilà le paralogisme en évidence : il vient de ce qu'après avoir reconnu le caractère sacré de la personnalité morale, *en tant* qu'elle participe à la raison commune, et par là au caractère humain, on substitue à cette personnalité l'individu concret, avec toutes les tendances raisonnables ou déraisonnables qu'il contient effectivement. Pour un tel individu, la contrainte est nécessaire : en lui, par la maîtrise de soi, l'effort permanent de l'intelligence qui tient en bride ses impulsions égoïstes ou passionnées; hors de lui, par un ordre social qui prête à sa raison et à sa personnalité morale, dans leur bataille contre l'animalité, le secours collectif de toutes les autres raisons qui la soutiennent en l'approuvant. Il n'y a ni fraternité, ni égalité, ni même liberté possible pour des hommes qui veulent rester en même temps ce qu'ils sont aujourd'hui, dans leur pleine singularité individuelle. S'ils brisaient brusquement toutes les entraves, celles qui pèsent à leur raison comme celles qui réfrènent leurs appétits, ils retomberaient simplement dans la guerre animale dont leurs communications et leurs rapports de pensée les ont fait lentement sortir.

Tant que l'anarchie s'en prend à l'organisation automatique et créée par la vie, dérivant de la conquête, de l'exploitation, des lois ingénieuses qui profitent aux plus forts et qui continuent l'œuvre de la nature en facilitant la sélection et la différenciation sociales, elle est donc irréprochable. Elle perd toute valeur quand elle étend ce même esprit de négation à une contrainte humaine, faite en vue

d'affranchir la raison ; ou même primitivement violente, mais devenue en fait un instrument de rationalisation, comme sont par exemple les gouvernements des nations civilisées ; car l'origine des choses est souvent fort distincte de leur fonction présente. En un mot la raison a droit à une liberté absolue ; mais non l'instinct. Donc l'individu réel et concret, moins fait de raison que d'instinct, est légitimement soumis à la force collective, en tant qu'elle représente une volonté impersonnelle et réfléchie. Il convient qu'il y obéisse, même par contrainte, dans la mesure où sa propre raison est encore au dedans de lui-même, dépendante et dominée. Ceux-là seuls auraient droit à une absolue liberté extérieure et à une égalité complète qui auraient réalisé en eux la liberté intérieure, c'est-à-dire qui auraient affranchi leur raison des habitudes, des appétits, des suggestions, des préjugés et des passions, qui n'abattraient jamais l'arbre pour avoir les fruits et se conduiraient en tout temps comme nous le faisons dans nos meilleurs moments de prévoyance et de lucidité. Il n'y a pas de doute que ceux-là feraient fleurir en même temps, par l'accord de leurs intelligences, une parfaite fraternité. Quand tous les citoyens en seront là, ils seront fondés à supprimer les constitutions et les codes. Mais il est probable qu'ils n'en sentiront plus le besoin.

III

On peut pourtant demander s'il ne conviendrait pas d'aller plus loin encore, toujours au nom du principe de dissolution, c'est-à-dire de justifier les négations anarchistes en les dépassant et en les enveloppant dans une doctrine d'un nihilisme plus radical. Cette supposition n'est pas un simple jeu de logique. Dans les objections qui m'ont été verbalement adressées au sujet de *La Dissolution*, comme dans la critique qu'en a faite ici même M. Paulhan, un point commun consiste à penser que mettre le Bien dans l'assimilation, c'est s'engager dans la voie du néant, et à la limite, le considérer comme la seule perfection. — En effet, qui entretient et renouvelle sans cesse les différences, soit animales, soit humaines, soit sociales, sinon les forces vitales en lutte qui provoquent la sélection, s'appuient sur l'hérédité, et finalement tendent sans cesse à faire un monde plus organisé et plus divers ? Au-dessous de l'homme, dans le domaine des purs instincts végétatifs, nutritifs ou reproducteurs, ce sont elles qui ont créé, nous n'en doutons guère depuis D[illegible] la riche multiplicité des formes biologiques, la [illegible]ité des vivants, l'exploitation et la

mangerie universelle des plus faibles par les mieux armés. Si donc, par quelque procédé que ce soit, nous ruinons la vie, soit dans les individus, soit dans les sociétés, nous ne détruirons jamais qu'une chose mauvaise. Que la science nous donne des explosifs assez puissants pour faire sauter des planètes ou des antiseptiques assez énergiques pour les stériliser, et notre principe nous commandera d'en faire usage : car dès lors nous n'aurons plus en jeu que les forces du monde inorganique, parfaitement égalitaires de leur nature, qui font passer sans cesse toutes les formes d'énergie en chaleur, et la chaleur des corps plus chauds aux corps plus froids, jusqu'à ce que l'équilibre cher à la raison soit complètement réalisé. Cette conclusion se fortifie par le fait qu'on ne peut nier une lutte fréquente entre la chair et l'esprit, la vie et la pensée ; que la culture intellectuelle, pénétrant dans les couches profondes d'une nation, l'épuise comme le travail de pensée épuise l'homme qui s'y livre; qu'on voit dans toutes les formes de la morale, ancienne ou moderne, religieuse ou laïque, l'opposition du désir animal à l'apaisement de la réflexion; que dans la vie journalière des sociétés, on peut constater l'antinomie des classes vitales, industriels ou militaires, avec les classes intellectuelles, artistes ou savants. Enfin le dualisme, éclatant sans cesse dans ce que nous connaissons, nous force à prendre parti; ce parti ne peut être douteux. Et dès lors, si l'on est conséquent, il ne reste plus qu'à foncer droit sur l'adversaire, et à anéantir coûte que coûte, à tous les degrés de l'échelle de l'être, toute différence et toute organisation.

Divisons la réponse. Je remarque en premier lieu qu'il ne saurait être question d'anéantir une partie seulement de la vie : rien que l'humanité, par exemple, ou rien que la faune et la flore terrestres. Car à moins de pouvoir démontrer : 1° que ces êtres sont dans leur ensemble au-dessous de la moyenne morale; 2° que leur vie ne sert pas indirectement à celle des êtres supérieurs, — on s'expose à ramener par là le monde à un degré inférieur de son progrès [1]. C'est ce qui arriverait visiblement si les nations les plus civilisées poussaient la culture jusqu'à épuiser en elles les sources de la vie et laissaient ainsi le monde en proie à des organismes plus violents et des appétits plus brutaux. Eût-on supprimé d'abord les sauvages, il resterait les fauves; eût-on supprimé les fauves, il y aurait les insectes, et ainsi de suite jusqu'aux derniers vivants. — Nous sommes donc déjà gardés par la logique contre la tentation d'attaquer l'organisme

1. Il est évident que si ces deux conditions étaient réalisées, ladite destruction serait morale; c'est ce qui arrive, par exemple, quand on détruit les microbes des maladies. Mais alors personne ne conteste la légitimité de l'opération.

individuel ou social n'importe où, comme si *toute* destruction était bonne. Le progrès peut être lié toujours à une certaine forme de dissolution, sans que la réciproque soit vraie : et l'on voit que tel est le cas. Il ne peut donc être question que d'anéantir intégralement la vie au profit de la matière inorganique. Mais de deux choses l'une : ou bien cette matière est capable de reproduire la vie par génération spontanée, et vous ne pouvez la laisser subsister sans qu'elle régénère tout ce que vous avez cru abolir; ou bien elle est totalement différente de la vie, comme il le semble à certains égards. Mais alors n'est-elle pas fonction de l'intelligence, et ne faut-il pas dire qu'elle s'anéantit complètement dès que l'intelligence n'est plus là pour la penser? Ce qui pose une réalité indépendante de nous, c'est la diversité des centres individuels, et leur impénétrabilité logique, qui en fait une limite et un objet extérieur de la pensée. La seule matière qui obéisse parfaitement à cette loi d'égalisation qu'il nous plairait de voir régner seule dans l'univers, c'est la matière-représentation; et non pas même rigoureusement la matière observable, qu'on pourrait peut-être soupçonner de quelque vitalité, mais la matière schématique conçue par la science, dont les déterminations fondamentales sont toutes intellectuelles et abstraites, comme la permanence de la masse et de l'énergie. Il y a même lieu de se demander si sa nature égalisante n'est pas essentiellement empruntée aux facultés rationnelles qui la construisent. Dès lors, il n'est plus possible de supprimer la vie en laissant subsister cette matière, puisque avec la vie on supprime les êtres intelligents, et avec les êtres intelligents la dissolution mécanique.

Il faut donc envisager l'hypothèse du néant total, dans lequel la permanence de la masse et de l'énergie serait annulée par la suppression même de la pensée. Supposons donc qu'en éteignant l'intelligence nous puissions faire du même coup qu'il n'y ait plus *rien*. Est-ce réalisable, même théoriquement? C'est douteux. Serait-ce souhaitable au nom des principes dont nous sommes partis? Non. Car ce qui est bon nous est apparu comme caractérisé par une égalisation, et là où rien n'existe, rien ne peut plus être en voie de s'égaliser. Dès les premiers mots du raisonnement, nous avons impliqué l'existence d'êtres plus ou moins pensants, de centres d'action qui constituaient les données du problème, qui s'uniformisaient ou s'opposaient. Supprimer ces êtres, c'est supprimer en même temps l'accord et la convergence qui constituent leur progrès. C'est en posant l'homme, c'est-à-dire la réalité et l'union d'une pensée et d'un objet, ayant l'un et l'autre une part au moins de fixité, que nous apercevons dans leurs changements un mieux et un pire —

Hors de là, plus de jugement d'appréciation : le néant total n'est donc susceptible de qualification normative que par un faux passage à la limite, semblable à ce sophisme, bien connu des mathématiciens, par lequel on démontre que la demi-circonférence est égale au diamètre. Dans le monde où nous sommes, et qui nous est effectivement donné comme sujet d'observation, nous constatons des transformations. Elles sont de deux sens. En les analysant, on trouve que le premier est illogique, en ce qu'il tend à un but irréalisable, et d'ailleurs en désaccord avec tout ce que les hommes ont coutume de juger bon : c'est l'individuation et la différenciation. Le second, au contraire, est possible à continuer sans contradiction, et d'ailleurs en accord avec ce que les hommes ont coutume de louer : c'est l'assimilation et la dissolution. Mais l'un et l'autre dépendent d'une position fondamentale qu'on ne peut supprimer : l'existence d'êtres multiples formant le monde et celle d'une intelligence qui les connaît. Dissolution n'est pas anéantissement : ni le sucre dissous dans l'eau, ni l'énergie dispersée à travers les masses, ni les esclaves affranchis, ni les provinces transformées en départements n'ont perdu leur réalité.

Mais l'idéal vers lequel nous marchons par cette dissolution n'est-il pas une imperceptibilité croissante et par conséquent à la limite, le néant même de ce qui est objet de perception ? Sans doute ; mais d'abord cette matière de la sensation peut décroître indéfiniment sans jamais s'annuler ; l'égalisation mécanique marche d'autant plus lentement qu'elle est plus avancée ; elle est peut-être asymptote à la ligne du temps[1]. D'autre part, quand même nous nous accorderions de considérer la limite idéale où le sensible deviendrait nul, comment prouver que la sensation est le seul mode d'existence qui convienne à des esprits ? Nous ne savons pas quelles virtualités se cachent derrière les quelques idées conscientes qui se jouent à la surface de notre pensée. Comment un poisson comprendrait-il la vie sans eau, la respiration sans branchies ? Et cependant il est vraisemblable que les animaux terrestres dérivent d'animaux marins. Rien n'empêche donc qu'il y ait un état de l'esprit dont nous ne pouvons évidemment nous faire une idée claire aujourd'hui, mais qui serait quelque chose comme la pensée pure du Dieu d'Aristote. L'intelligence n'était pas supprimée chez Plotin en état d'ὑπερνόησις, ou chez les mystiques en extase. Je reconnais que je ne puis pas réaliser cette manière de penser, quelques essais que je fasse pour

1. Je n'ai pas envisagé cette hypothèse dans la *Dissolution*, c'est une lacune qui aurait besoin d'être comblée.

m'en rendre compte; j'accorderai donc volontiers qu'elle n'est pas praticable par la moyenne de l'humanité, ni même des philosophes tels qu'ils existent actuellement. Mais on ne peut aller jusqu'à dire qu'elle n'existe pas, et qu'il est impossible de concevoir un progrès de l'intelligence qui en élimine par degrés la sensation.

Mais là n'est pas l'argument le plus probant et le plus solide. La vérité est qu'il est contraire à une bonne méthode de s'engager sur ce terrain. On s'y perd dans les hypothèses, toutes séduisantes, toutes incertaines et l'on prête le flanc aux objections très fortes du positivisme contre ceux qui veulent résoudre les questions d'origine ou de fin. La morale doit prendre pied *in medias res*, comme la physique, qui se constitue par la construction rationnelle des données sensibles, renonçant à définir l'essence de la matière, et la cause première du mouvement vers lesquelles elle s'était d'abord élancée. — C'est donc mal poser le problème que de se demander *où* nous allons; la question est de savoir *dans quel sens* nous avançons. Car lors même que le but serait défini, il ne justifierait pas la marche, qui suppose aussi le point de départ, et la route, et les muscles de l'homme qui va. De même l'observation, qui nous révèle la liaison du progrès et de la désintégration, paraît aussi nous montrer que l'exercice intérieur et graduel de la dissolution possède une vertu qu'une destruction violente ne réalise pas. Il faut prendre ces résultats en eux-mêmes et ne pas essayer d'épuiser l'idée morale par une formule du souverain bien, qui ne contiendrait que la dissolution au détriment de l'intelligence concrète, ou l'intelligence au détriment de la dissolution. C'est une idée d'adolescence que de chercher un dernier mot des choses qui porterait d'un seul coup la pensée au terme de son développement, et permettrait de mesurer le progrès par la distance restant à parcourir. Il en est sans doute du meilleur et du pire comme du grand et du petit qui suffisent à se déterminer l'un l'autre sans passer par l'intermédiaire d'un étalon subsistant en soi. Il me semble même que vouloir apprécier les choses non par leurs caractères différentiels, mais par leur comparaison à un absolu, c'est rester sous la suggestion de l'objectivisme et du finitisme grecs, qui ne comprennent le mouvement que vers un but posé d'avance et déjà réalisé quelque part, — au moins dans la conscience claire de l'agent. Ce ne serait pas la peine de nous être affranchis de cette limitation dans les autres sciences, si nous en exceptions la morale et si nous réclamions pour elle le ruineux privilège de définir *hic et nunc* une certaine perfection finale dès aujourd'hui descriptible, après laquelle il n'y aurait plus qu'à se croiser les bras.

André Lalande.

L'ENNUI

ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE

(*Fin* [1].)

V. — L'ennui par satiété.

L'ennui né de la satiété, d'un trop-plein de richesses, d'un rassasiement pesant du désir, cette notion est courante, et, pour beaucoup, le mal de l'ennui n'appartient guère qu'aux rassasiés et aux riches; c'est qu'on en fait une maladie de l'imagination; nous l'avions envisagé plutôt comme un état organique, dépendant tantôt de la physiologie, tantôt de la pathologie. Scherer écrit dans son article sur Mme du Deffand : « ... Il est certain que l'ennui suppose une civilisation avancée, une société riche et paisible, une existence sans travail et sans désir. Il faut, pour le connaître, de la fortune, du loisir, des jouissances. C'est donc, en effet, le mal des gens heureux ou de ceux qu'on appelle ainsi [2]... » Mais si l'ennui est établi à demeure chez le riche, s'il est la diathèse imprescriptible de cette classe sociale, c'est qu'il trouve là toutes conditions nécessaires et favorables à son développement; l'imagination n'est pas la seule faculté à mettre en cause ; et on sait que la médecine n'admet pas les maladies imaginaires; quand un sujet se plaint avec persistance, il y a chez lui un désordre organique à découvrir.

Puisque nous disons que l'ennui naît de la satiété, il nous faut analyser le fait de la satiété.

La satiété est une réplétion exagérée qui a entraîné le dégoût. Il y a des recherches volontaires de satiété qui effleurent le dégoût, l'ennui, et n'y versent pas, on a trop demandé au plaisir; on a bu, on a mangé plus que de raison, à la vérité, on faisait une expérience; on était en quête de sensations curieuses, inédites, extrêmes, celles qui sont situées à la limite de notre effort, de nos puissances physiologiques; il y a eu satiété, mais la gageure étant

1. Voir les deux numéros précédents.
2. *Études sur la littérature contemporaine*, t. III.

posée comme exceptionnelle, on n'a pas eu le temps de s'ennuyer.

L'ennui est lié à l'état habituel de satiété. Quel est le contenu de cet état?

Nous y relevons de l'épuisement, car il y a eu jouissance exagérée; du dégoût, car cette jouissance a été mal conçue, mal conduite; et, élément caractéristique à préciser, une véritable maladie du désir. Le désir véritable, légitime, ayant une réalité organique n'est autre chose qu'un besoin; l'imagination invente des caprices qui sont larves, ombres, imitations de désirs, mais le désir, qui est un appétit, ne saurait se décréter. L'individu qui entretient en lui l'état de satiété, — le riche, par exemple, — ne saurait avoir des désirs, puisque par définition, il est toujours rassasié. Alors, dira-t-on, il est heureux, que son état soit la plénitude béate du repu, ou l'ataraxie du sage. Cet homme n'est ni un satisfait ni un sage; c'est un glouton maladroit échoué dans le dégoût pour s'être gorgé trop lourdement, trop vite. Par-dessous son rassasiement apparent fermente et grouille une masse informe de désirs, larvaires et misérables, fuyants et évanescents, aucun d'eux n'arrivant à se constituer stable et complet. Ce sont désirs artificiels, morbides, sans représentation intellectuelle déterminée, sans force physique soutenue, désirs d'épuisé, de jouisseur imbécile, dont les sens s'émoussent et dont la pensée flotte. Eh bien, ces fantômes dansants, ces velléités fantasques, qui traversent le champ de la conscience en jetant des ordres dont l'exécution est impossible, sont les agents de l'ennui pour qui a livré sa vie à leur despotisme.

Nous étudierons la satiété chez les riches et chez les habitants des capitales ou grandes villes; mais on nous pardonnera d'ouvrir une digression tendante à déterminer les formes de l'ennui dans deux états qui sont aux prises directes sinon avec la satiété, du moins avec l'ennui de vivre; nous voulons dire : le bonheur et le plaisir. *L'ennui dans le bonheur*, *l'ennui dans le plaisir*; traitons ces questions le plus rapidement possible.

Le problème du bonheur, qui est le problème humain par excellence, est débattu dans d'innombrables écrits, et la conclusion de tant de dissertations dogmatiques ou humoristiques est celle-ci : Le bonheur n'existe pas. « Le bonheur n'est autre chose que la satisfaction, et le propre de la satisfaction est de s'évanouir par cela seul qu'elle est là... Le bonheur n'est pas, puisque au moment où l'homme se croit heureux, il a déjà cessé de l'être [1]. » Si le bonheur

1. [illegible] *sur la littérature contemporaine*, t. IX. Article sur *le Bonheur*, de [illegible]omme.

existait, c'est-à-dire durait, il ne comporterait ni satiété ni ennui; l'individu qui a la prétention d'être heureux jouirait sans relâche dans tous les modes du sentir et de l'agir; une satisfaction sans mélange, d'une souplesse infinie, l'accompagnerait perpétuellement. Le bonheur s'oppose à l'ennui comme la chaleur s'oppose au froid, comme le mouvement s'oppose à l'immobilité; sa présence n'exclurait pas cependant des retours de mélancolie sur l'incertitude de ces joies que rien ne nous garantit, sur la brièveté de nos jours, et voilà qu'au creuset de la pensée la réalité a fondu, le bonheur s'est envolé en fumée.

Le problème du plaisir est à traiter plus longuement. Nous entendons marquer les points suivants : Le plaisir échoue dans l'ennui parce qu'il aboutit rapidement à l'épuisement et à la satiété; parce qu'il est un acte absurde en soi qui contredit la réalité de la vie; parce qu'il est un art difficile où les naïfs candidats éprouvent des déceptions et des échecs.

Le plaisir est une jouissance intense à base de sensualité : telle est l'acception courante du mot. Les plaisirs intellectuels sont mis hors de cause par le fait qu'ils reposent sur la modération et l'habitude. Toute jouissance intense entraîne des désintégrations énormes que l'être ressent obscurément; le jouisseur habituel, rassasié jamais assouvi, n'est qu'un épuisé; de la sensation sourde de sa destruction organique sortent les tortures de l'ennui.

Le plaisir échoue dans l'ennui parce qu'il est un acte absurde, en désaccord avec ce qu'on appelle la réalité de la vie. C'est la comparaison avec le travail qui fournit la preuve de l'inutilité du plaisir. Le travail est une suite d'efforts enchaînés en vue d'une fin; il ordonne l'existence entière; il met en constant exercice le caractère et l'intelligence. Indiquons seulement ce parallèle et disons que, comparé au travail, le plaisir est un acte suspendu dans le vide, et qui se retourne contre nous.

Quelquefois besoin réel, ou curiosité à valeur d'expérience, le plaisir n'est, le plus souvent, qu'une impulsion délirante de l'ennui de vivre, le décret irrité d'un désespoir qui cherche une réaction, une revanche; l'homme qui a décidé de s'amuser entend par là qu'il va abdiquer sa raison et il donnera libre cours à des fantaisies et à des violences qu'il ne surveillera pas.

Tendant vers l'excessif, s'excitant par des gageures, ne déployant toute sa virtuosité que dans le fantastique, le plaisir, destructeur et corrupteur de la vie, est une forme du suicide. L'homme en état de plaisir revêt l'âme et le visage d'un fou; il sent qu'il achète trop cher ces courts instants de jouissance, et que les combustions orga-

niques qui allument le foyer de cette heure brûlante sont une avance considérable faite à la mort; il y a en lui la rage du désespéré qui se damne et se ruine; il a l'air d'un fou parce qu'il est en rébellion ouverte et insoutenable contre la vérité des choses, contre la réalité de la vie; la réalité, c'est le combat pour l'existence, l'angoisse de l'avenir, les plaies du cœur, les inquiétudes de l'amour-propre; le plaisir qui rit, qui chante, qui lève une coupe débordante, qui jette des défis à la destinée, prétend avoir raison de toute la désespérance humaine; vaines fanfaronnades! nous sommes ici dans la fiction, dans le mensonge, et si l'homme qui s'amuse et fait parade de sa joie a revêtu soudain un masque étrange de délire et de folie, c'est qu'il soutient une lutte tragique contre les images sinistres d'une réalité qui ne se laisse pas mettre à la porte.

Le plaisir s'effondre souvent dans la déception et l'ennui, parce que sa mise en œuvre, sa mise en scène appellent des ressources exceptionnelles, un tour de main prestigieux. Quittez les jouissances faciles et élémentaires, et voyez combien est laborieuse, délicate, l'organisation des divertissements qui visent à séduire notre esprit, toutes nos facultés. La simple entreprise d'un bal, d'une soirée mondaine, d'un dîner somptueux est un art difficile et qui coûte cher. C'est que l'ennui est l'ennemi invincible qu'on entend attaquer; les assistants l'apportent avec eux, l'éternel ennui de vivre, inné en toute chair, greffé de nos tristesses individuelles; fantôme, vapeur empoisonnée, il circule dans cet air où on lui fait la chasse; les organisateurs de la fête se demandent s'ils ont rassemblé contre lui assez de violons, de fleurs, de lumières, de champagne! Il s'agit de faire perdre la tête aux invités, de les tenir éblouis, transfigurés. Tour de magie invraisemblable, car la réalité de l'existence est odieuse, notre âme est lugubre à hurler! L'ennui a toutes les chances pour rester le maître de l'heure.

Rien de curieux à relever comme le schéma du plaisir pour un observateur impitoyable : sur le visage de gens rassemblés pour goûter ensemble un peu de bonheur la joie procède par éclairs rapides; et d'abord ces éclairs se succèdent en décharges pressées; mais à mesure que la fête avance, l'obscurité qui règne entre deux illuminations étend son empire; l'ennui, la fatigue gagnent du terrain; l'individu s'interroge sur un ton demi-sérieux, demi-plaisant : Est-ce que je m'amuse? Si je m'en allais? Qu'est-ce que je fais ici? — Au théâtre, dans les spectacles machinés selon les règles de l'art, il y a un *crescendo* obligatoire; on a réservé pour la terminaison de la séance les effets foudroyants, les « coups de poing de la fin »; le [illegible] sur une impression qui l'aura réveillé. Dans les

parties de plaisir sans plan, sans direction, on risque fort d'avoir au bout un épuisement morne, des réflexions corrosives, le sentiment d'une déroute.

Entrant imprudemment en lutte avec l'inexpugnable tristesse de vivre, exigeant de l'organisme d'énormes mises de fonds, entreprise coûteuse, art régi par une esthétique délicate, le plaisir est destiné, le plus souvent, à échouer dans l'ennui.

Fort mêlé, comme tout ennui, mais pouvant être rattaché à la satiété, nous allons traiter de l'*ennui du riche*.

L'ennui du riche est passé en proverbe. S'il y a connexité fatale, entre la richesse et l'ennui, c'est que l'esprit du riche est posé comme conditionné par sa richesse, de même que la vie entière du misérable peut se déduire de sa pauvreté. Impossible d'échapper à notre déterminisme. Le riche sera un oisif, un esprit vide, une âme nulle, sans passion. Cependant, parmi ces favorisés de la fortune, n'en est-il pas qui se mettent au régime du travail? Le riche qui travaille, qui prend position dans la lutte, joue la comédie, opère dans la fiction; il ne sera jamais qu'un amateur; dès que sa fantaisie ne l'amusera plus, il changera de jeu; la pensée secrète que ses gestes de lutteur n'auront pas de sanction sérieuse ruine sourdement la sincérité de son effort. Mais, dira-t-on, il s'en trouve, on en peut nommer qui se sont donnés à une sérieuse entreprise, à un idéal, qui ont dépouillé les goûts et les habitudes du riche. Eh bien, nous mettons volontiers ceux-là hors de procès.

Le riche est l'homme de l'ennui parce que ses mouvements ne sont pas commandés par cette nécessité d'agir qui nous donne une volonté, qui est le plus ferme soutien de notre force. La question angoissante : Que vais-je faire? le met à chaque instant en face du vide, le tient en léthargie. Nulle part il n'est attendu; où qu'il aille, son arrivée, sa personne ne compteront pas; il ne saurait tenir aucun rôle; la société ne prête attention qu'à ceux qui mettent à son service un métier, une aide quelconque. Le riche est situé dans le néant et dans l'ennui, parce qu'il n'y a pas de liens nécessaires entre la société et lui.

Se tenant en dehors de la vie militante, il sera marqué d'une infériorité réelle. L'école qui lui manque, c'est une profession. Champ de bataille, outil de combat, une profession nous confère un poste, un talent; elle moule notre figure en haut-relief; elle prend à son compte nos journées et équilibre toute notre existence.

On objectera : Une profession est aussi une déformation de l'individu, la plus lourde servitude qu'il ait sur les épaules; la richesse est un don des dieux qui nous exempte du labeur professionnel,

fait de routine morne et d'épuisants combats. Maître de soi par l'ar-
gent, le riche deviendra un homme; rien ne lui sera étranger; il
cueillera la fleur des choses et il cultivera dans son cœur des raffi-
nements et des délicatesses qui sont interdits à ceux que la vie
retient dans sa brutalité.

Eh, sans doute, qui songe à le nier? l'argent est un des éléments du bonheur, un agent prodigieux d'éducation personnelle et de culture; pourquoi ses privilégiés ne savent-ils pas s'en servir? Dans la lutte contre l'ennui, commune à tous les hommes, quel avantage que la richesse! ne renferme-t-elle pas une possibilité infinie d'actes et de sensations? On peut tirer d'elle la matière de plusieurs existences; mais le riche méconnaît sa nature humaine et les lois de la vie, et il échoue stupidement dans l'ennui.

La grande faute du riche, c'est qu'en se détournant du travail il esquive l'effort; n'exerçant pas ses facultés, son esprit est frappé d'un arrêt de développement. Le riche est un inculte, un simple; il est atteint d'une faiblesse organique de l'attention, d'une maladie incurable du désir et de la volonté. Ainsi défini, c'est une âme pauvre et falote; il ne sait pas la figure exacte des choses; il n'embrasse rien d'une forte étreinte; son regard est brouillé; ses pas sont incertains; et s'il fait du plaisir sa grande affaire, il n'y goûte pas de satisfactions décisives; ceux-là seuls touchent le fond de la jouissance qui s'y jettent avec une imagination effervescente et une frénésie désespérée.

L'ennui du riche est fait de sa misère intérieure, de l'incertitude de ses mouvements, de la débilité de ses désirs. Jamais il ne touche de sensations fortes, achevées, définitives; son état habituel est ce qu'on pourrait appeler l'état d'agacement, qui consiste à ne savoir à quoi se prendre, à n'être à l'aise nulle part, à n'avoir en propre, à notre marque, ni une action, ni une joie où nous goûtions une sûre victoire, une pleine volupté.

Ce qu'il y a de plus malade chez le riche, c'est le désir. Le désir comporte la représentation d'un objet, et une tendance de l'être vers cet objet conçu comme désirable. Chez tous les hommes, les désirs se pressent, se succèdent en poussées ininterrompues; mais
constitués, ou d'exécution impossible, ils seront mort-nés, nous
isserons périr. Le riche entend retenir ces représentations
ves, et il est en son pouvoir d'essayer des réalisations.

pourrait introduire ici toute une psychologie du désir. Nous
ns simplement : c'est le besoin qui fait la valeur des objets; c'est
imagination qui fait leur beauté; la soif fait la volupté d'un verre
d'eau; les ardeurs contenues de l'attente préparent l'ivresse du

triomphe. Le riche qui s'entretient satisfait, rassasié, ne saurait avoir de besoins véritables; abusant de jouissances faciles, à portée de sa main, que le désir n'a pas convoitées, que l'imagination n'a pas transfigurées, obéissant à des impulsions irraisonnées, à des déterminations fantasques, nul plus que lui n'est trompé par la réalité, déçu par la possession.

La déception dans la jouissance, la détresse au sein de l'abondance, la sensation du vide dans l'instant où l'on paraît comblé, tels sont les éléments de son ennui. Comment va-t-il se délivrer de ce sentiment incompréhensible où se mélangent le rassasiement et l'indigence? Il enfantera de nouveaux désirs, il mettra au jour d'incroyables fantaisies que la réalité décevra.

Dans son esprit inquiet et misérable, c'est un pullulement de caprices dansants et grêles, une ronde folle d'images fuyantes et évanescentes; le riche reproduit l'ataxie morale du caractère hystérique, l'instabilité morbide du déséquilibré, incité par son argent, il se croit obligé de tout désirer. Ainsi le pouvoir d'acquérir fait la tentation. Mais ces désirs qui grouillent et se combattent sont une fatigue pour l'esprit qu'ils obsèdent; auquel se confier? lequel nous dévoilera la satisfaction idéale? Ne parvenant ni à les juger ni à les trier, le riche entend les satisfaire tous. Dès qu'une image se dessine en sa cervelle, dès qu'une ombre de désir l'effleure, ses mains se tendent, il s'élance à la poursuite avec une ardeur étrange; c'est un chasseur de fantômes, un coureur haletant de feux follets. A son gré les express ne vont jamais assez vite; il n'a pas assez de serviteurs et de subordonnés pour les ordres qu'il donne; pour toutes les agitations qu'il décide, la journée n'est jamais assez longue.

Il assistera à toute cérémonie, à tout événement signalés; il ne manquera aucun spectacle; la réunion où il fera défaut lui réservait peut-être une surprise déconcertante; il sera présent partout. Aussi le rencontre-t-on en tous lieux, badaud incomparable, serf de la mode et du snobisme; rien de plus composite et de plus panaché que ses journées incohérentes; et il serait curieux de relever le tracé désordonné de ses pas sans direction, au cours de l'année.

Mais examinons de plus près les plaisirs du riche et voyons ce qu'il en tire.

Un de ses passe-temps favoris, c'est le voyage. Le riche voyage pour se désennuyer. C'est l'ennui qui est son moteur secret, son démon intérieur; l'ennui a décidé le départ, il se trahira dans les saccades de l'itinéraire, il fera l'imprévu du retour.

Le riche qui débarque un peu au hasard dans une ville, dans un pays nouveau, s'est enquis de ce qui est à voir, et il fait effort pour

s'intéresser à ce qu'on lui montre; il apprend les phrases d'u *Guide*; il joue à l'érudit, à l'enthousiaste, au rêveur. Soudain i abandonne cette comédie, il laisse tomber ces grimaces; s'il s'es donné des compagnons de route, une fête intime s'organisera, un vraie partie de plaisir qui interrompra le vague malaise de cett excursion singulière. Et, resté seul dans sa chambre d'hôtel, il s prend la tête entre les mains, se demandant ce qu'il doit faire : pou suivra-t-il sa route, ou rentrera-t-il chez lui? doit-il stationner a lieu où il se trouve, ou gagner sur l'heure un autre endroit? Sa dél bération prend conseil de l'ennui qui le ronge; il épie, il médite, interroge cette souffrance insidieuse qui ne se définit jamais clair ment et qui se fait toujours obéir; le riche est acteur, somnambul serviteur aux ordres d'un sphinx impérieux et impénétrable.

Ainsi cette féerie enchanteresse, mi-rêve, mi-réalité, le voyag tourne à sa confusion; il en est à envier l'inquiétude trépidante d commerçant qui court le monde pour ses affaires; les folles équ pées des jeunes gens qui s'en vont devant eux, la bourse légèr jetant sur toutes choses la parure de leur imagination dont i s'éblouissent. Le riche qui voyage ne saurait plus séjourner nul part; il va d'un train foudroyant, pensant dépister l'ennui par vitesse et les soubresauts de sa course; il fait tenir toutes ses impres sions dans le choc des arrivées et la précipitation des départs mais est-il pire malaise que cette confusion dansante de sensation effleurées?

Caprice de l'ennui, amusement de la vanité, un des plaisirs d riche c'est la recherche des hommes célèbres, des gloires du jou La vanité se conjouit à ces frottements; est-ce que l'ennui y trouv son compte?

Il est beaucoup de créateurs, d'artistes, dont le talent enferm dans leurs œuvres, employé dans leur art, ne saurait se prêter à de transpositions, à un monnayage; d'autres, il est vrai, se commu niquent dans les relations familières par le charme personnel, par l parole, par les confidences; sont-ils toujours disposés à se livrer Le riche qui s'approche en badaud d'une personnalité illustre atten en vain le tour de force qu'on ne veut pas lui montrer, les révéla tions intimes réservées à des admirateurs plus sûrs. Mais il sa que ces hommes sacrés par la célébrité ont accompli un explo fabuleux, qu'ils ont renversé un nombre incalculable de concurrent et d'obstacles, et à entrevoir leurs dons merveilleux, à mesure leur énergie héroïque, il éprouve plus péniblement l'insignifianc et la nullité de sa personne.

Les fêtes mondaines, les grandes réceptions, les galas somptueux

voilà le domaine où le riche est chez lui, où il savoure des heures de triomphe et d'épanouissement. Hélas! l'effet de ces brillantes parades s'éteint à la répétition. Les assistants ne comptent plus, pour se distraire, sur le programme uniforme de ces cérémonies; ils apportent avec eux le souci captivant de leurs intrigues, de leurs ambitions à échafauder.

Il est des distractions qui comportent plus de variété et d'imprévu : visites d'Expositions, de Salons, assistance à des fêtes populaires, aux divertissements du Carnaval, etc. Offert à la foule ou réservé à l'élite il n'est pas de spectacle qui ne soit bon pour le riche promenant son ennui.

Mais où qu'il se rende, quoi qu'il entreprenne, ses habitudes mentales ne l'abandonnent pas; il entend ne pas sortir de l'état de paresse; il ne s'intéressera sérieusement à rien. De son indifférence dédaigneuse il se fait une supériorité. Passif, mou, inerte, il regarde ce qu'on lui fait voir, sûr d'avance qu'il ne lui en restera aucun souvenir, pas plus qu'un miroir ne garde trace des figures qu'il a reflétées. Spectateur, jamais acteur, agi, non point agissant, il envie ceux qui font un acte passionnant de leur métier, afin de le distraire. Et voyant combien peu d'avantages il tire de sa fortune, soupçonnant que d'autres moins favorisés vont plus loin que lui dans la voie du bonheur et de la jouissance, il aiguise son ennui par des regrets poignants et des comparaisons douloureuses.

Après les plaisirs qui ne l'amusent plus, après les fantaisies de tout genre qui ne le font plus tressaillir, il a en réserve une volupté suprême qui l'ébranlera à le foudroyer. Il est une émotion qui dans son intensité incomparable contient toutes les émotions, et la tragédie d'un destin nouveau : nous voulons parler du jeu. Quand le riche ne sait plus rien tirer de son or, il lui reste à risquer la perte de cet or. Au moment où il jette sa fortune sur un tapis vert, où il signe un ordre de Bourse, il court un danger réel; il s'engage dans l'irréparable; cet homme qui s'accusait de ne plus rien sentir est étreint à la gorge par une angoisse mortelle; il a dans la tête une obscure ivresse, le vertige de l'abîme. Le jeu, au mécanisme si simple, apportant des commotions effrayantes, fait reculer l'ennui. Dans l'esprit tendu à éclater du joueur, il n'y a plus un atome d'ennui, et on n'en trouverait pas davantage chez des soldats qui font face à une pluie de balles, ou chez des matelots en lutte dans une tempête. Ces heures d'intensité affolante ne sauraient se prolonger ou se répéter. Les ressorts de la machine humaine s'y usent, se rompent. Le jeu, d'ailleurs, ne contient pas en lui-même une solution : si l'on est parmi les gagnants, que faire des sommes ramassées, sinon les

mettre de nouveau sur le tapis? et si le sort consomme sa ruine, pa quelle porte rentrera-t-il dans l'existence ce riche de la veille, aujou d'hui plus dépouillé, plus désarmé que les misérables qui savent l maniement d'un outil et vont avec un dur courage à la conquête d pain quotidien?

Mentionnons pour mémoire les exploits d'immoralité, les scél ratesses sadiques qui sont si souvent impulsions et revanches d l'ennui; le riche en quête d'aventures étranges trouve aisément de auxiliaires, des complices; il se fera fort de braver les lois, le mœurs; il portera allègrement le scandale.

Sans insister sur ces fanfaronnades suspectes, soulignons ici cett idée générale bien connue : la joie vaut avant tout comme contraste comme réaction, comme douleur soulagée; or le riche ne distingu pas ses plaisirs de sa vie quotidienne à fond de bien-être; il port jusque dans la jouissance son habituel état d'indifférence paresseuse La meilleure préparation au plaisir, c'est le désespoir. Pour le déses péré le plaisir est un besoin irrésistible, le narcotique, l'antidote d sa souffrance intolérable; ces courts instants de joie graveront dan son âme vibrante à l'excès des souvenirs ineffaçables.

Terminons en disant que le riche paraît bien ne pas jouir de s fortune, puisqu'il se laisse dépouiller. Il est l'éternel vaincu de partis révolutionnaires. S'il éprouvait des joies supérieures dans se privilèges et sa richesse, il les défendrait mieux. Le bonheur nou amollit ! mais l'amant le plus hébété par la sensualité retrouve un énergie superbe pour défendre son amour. Le riche vit en état d satiété et d'inertie; annihilé par l'ennui il plie devant les empiète ments, il laisse faire; il cède la place à des jouisseurs plus décidé que lui; les biens de ce monde vont aux appétits les plus avides.

L'ennui des capitales ou grandes villes. — L'habitant d'une cap tale ou d'une grande ville vit en état d'ennui par satiété, soit qu' ait jouissance effective de tous les spectacles et de tous les bien accumulés en ces Eldorados, soit qu'il prélève seulement une jouis sance illusoire, fictive, toute d'imagination. Ajoutons qu'il y a dan cet ennui une part d'épuisement né des conditions de la vie urbain

Qu'il y ait rassasiement et ennui par jouissance réelle et exagéré le cas est clair et rentre dans le cadre de l'ennui des riches, de *possidentes* repus; mais nous voulons marquer que la jouissanc imaginaire, la seule permise à la multitude, aux pauvres diables conduit aussi à la satiété et à l'ennui.

[illegible] ges mentales sont un substitut de la réalité, notre cervea [illegible] rocosme. Qui a beaucoup vu, a beaucoup retenu; on v [illegible] de souvenirs. Or l'habitant des grandes villes assiste d

près à un nombre immense d'événements; il est un témoin ému des faits du jour les plus impressionnants, de l'actualité retentissante. Des objets, dont il n'a que faire, s'imposent à sa pensée, et s'y dessinent en images d'autant plus vives qu'il est un surexcité, un halluciné; il s'excite et délire à la suite des ambitieux et des jouisseurs qui défilent sous ses yeux dans ce rendez-vous de toutes les ambitions; il est un mégalomane, par imitation et par suggestion, et, s'il ne lui est pas donné d'être un des rois de la fête, il entretient dans son cerveau enflé et avide quantité de représentations fascinatrices qui sont substituts des possessions rêvées.

Cet homme a perpétuellement l'esprit plein et rassasié, et peu importe que ce soit des fantômes, de la fumée, qui lui remplissent la tête; ces images font fonction de réalité. Il est lourd d'un rassasiement étrange qui enveloppe mille aspirations vagues, infinies et douloureuses. Il s'agite en mouvements inquiets; il convoite toute ombre qui passe. Son rêve dissimulé ou avoué serait de se trouver en tous lieux, de tout voir, d'être partout l'invité qu'on attend, le personnage qu'on acclame. La proximité émouvante de tant d'objets désirables le rend malade de désir. Oui, mais il n'est le plus souvent qu'un spectateur de dernier rang, un anonyme de la foule qu'on tient à bonne distance, un niais qui a prêté son dos à l'apothéose des puissants et revient plus déconfit dans sa vie misérable.

Que laissent après eux ces déboires répétés? Une poignante impression de vide. L'imagination irritée dessinera les objets qui nous sont échappés; l'imaginaire joue et singe le réel; l'esprit se remplira de formes creuses et d'images vaines.

Les gens des grandes villes qui portent en leur sein cet état d'âme complexe en ont-ils toujours claire conscience? Assurément non. S'ils ne peuvent le déterminer par l'analyse immédiate qu'ils usent d'une méthode indirecte. Que l'habitant des capitales, de Paris, par exemple, se transporte dans les provinces, qu'il fasse des séjours en de paisibles hameaux; il se sera en quelque sorte transporté hors de lui-même; il se verra du dehors, et devenu étranger à sa propre personne, il se jugera. Observer des existences de provinciaux, de villageois, fort différentes de la sienne, fournira des points de repère à sa méditation. A-t-il bien choisi sa place et son sort? Parisien, fier de son titre de carton, habite-t-il dans un paradis ou dans un enfer? Ne pourrait-il pas chercher autre chose? Mais tel qui n'a plus rien à espérer de la capitale et devrait liquider ses illusions, justement ne verra clair dans sa situation que quand il sera à bout d'imagination. C'est l'imagination qui mène le sabbat des grandes villes; demain tous seront riches, heureux, triomphants ;

a près la chimère exaltante, vient le tour de l'ennui ronge

Facteur de l'ennui des grandes villes n'oublions pas l'épuiseme physiologique de ce citadin que nous avons présenté comme surexcité et un surmené. Sollicité aux excès de tout genre, aux su menages de toute sorte, dans une atmosphère où soufflent le délir où les suggestions dangereuses, multipliées par les corps pressés sont toutes-puissantes, que de fois l'être titube et succombe, deman dant grâce au plaisir aussi bien qu'au travail! il passe outre; une excitation le soutient qui couvre la fatigue. Dans tous les replis de son organisme cette fatigue s'emmagasine; elle sera portée un jour son compte de malade. L'agité des cités fiévreuses opérant sur u fonds d'épuisé se débat à tout instant dans les tortures sourdes d l'ennui.

Nous concluons : Il y a un ennui des capitales ou grandes ville dû en partie à la satiété, réelle ou imaginaire, en partie à des phéno mènes d'épuisement.

Ce même ennui fait de satiété et d'épuisement se retrouvera e toute situation qui confère à l'individu un monopole de puissance de richesse, de jouissance, la libre possession menant à l'excès. D cette formule il est aisé de déduire le fameux ennui des rois, de Césars. Il est réductible à l'ennui des riches, mais élargi, aggrav par des distractions plus nombreuses. Ces distractions sont du genr de celles dont se repentait Louis XIV, lorsqu'il faisait cet aveu piteux « J'ai trop aimé la guerre! » Il y a aussi les divertissements célèbre de Néron, de Louis XV.

L'ennui par satiété a un remède simple et héroïque : le change ment de vie, la refonte du caractère.

VI. — L'ennui par sentiment du néant de la vie.

Sous cette expression : le néant de la vie, nous groupons les idée suivantes : l'impossibilité du bonheur; la vanité de l'effort qui n conduit jamais à une victoire définitive; le vide des joies éphémères le sentiment que tout est identique, que tout s'efface au regard d l'absolu, sous le niveau de l'infini; l'intuition de l'égoïsme et d ité universels.

ui adhère à ce *Credo* pessimiste est un convaincu du néan t dans la mesure où ces idées s'infiltreront dans ses sen s ses actes, il sera la proie de la désespérance et d

rons trois origines au sentiment du néant de la vie être donné par notre épuisement organique qu

empoisonne en nous la vie à sa source; 2° il peut provenir d'une abstention pratique plus ou moins complète : qui renonce à la vie, la nie; c'est le cas du moine, du malade; 3° il est une conclusion de la pensée spéculative qui a tout analysé et qui prononce : Rien ne vaut.

Examinons rapidement ces trois cas et voyons comment le nihilisme pratique ou spéculatif conduit à l'ennui.

1° Ce qu'il y a de meilleur et de plus solide dans nos actes toujours discutables, ce sont les sensations physiques qui les constituent, c'est leur accompagnement organique; l'acte pris en lui-même peut être inutile, absurde; si nous l'exécutons dans un mouvement allègre, il nous sera agréable, savoureux; l'agrément du travail ou du plaisir est en nous, dans notre organisme aux fonctions heureuses; dès que la santé fléchit, dès que le physique trahit son usure, tant d'actes réputés intéressants, délicieux, nous apparaissent vidés de tout contenu délectable, et laborieusement inutiles. Hier, le monde était une terre de merveilles; aujourd'hui il est un désert, un néant. Nos sensations qui étaient pleines sont devenues creuses; de nos plus simples divertissements : une promenade, une partie de chasse, une soirée de théâtre, un dîner en ville, nous revenons déçus, irrités, n'ayant rien goûté des joies escomptées, et nous disons : La vie ne vaut plus rien.

Cette impression implique l'aveu de l'ennui qui a pris la place des joies disparues. Le seul progrès des années qui emportent nos illusions et nos forces est une démonstration irrésistible du néant des choses. Celui qui referait, à cinquante ans, le voyage qui, à vingt ans, lui fit perdre la tête, mesurerait d'énormes diminutions dans son enthousiasme; s'arrêtant aux mêmes lieux où son admiration s'exhala, en vain il attend les mêmes effusions; il se plaisait jadis aux détours et aux longueurs de la route; aujourd'hui il brûle les étapes, traqué par l'ennui. Si l'ennui est en germe dans nos sensations viciées et dans nos déceptions physiologiques, il prend conscience de lui-même dans l'esprit qui l'achève et le revêt de formules perfectionnées. Nombre de gens se débattent dans un corps démoli et qui s'effondre, et s'en doutent à peine, aveuglés jusqu'au bout par l'espérance. Pour extraire de nos échecs fractionnés et successifs un sentiment global et permanent de désespoir et d'ennui, il faut un esprit généralisateur capable de s'élever des sensations aux idées, du fait à la loi; joignez à cela une disposition mélancolique, le goût des couleurs noires et des idées sombres, et l'ennui devient étouffant, insoulevable.

2° Le sentiment du néant de la vie peut provenir de notre renon-

cement à la vie pratique, sociale. Considérez avec quelle légèreté, si l'on peut dire, nous méconnaissons, nous nions telles choses qui nous sont étrangères : un art que nous n'entendons pas est pour nous faire hausser les épaules; les sports physiques font sourire ceux qui s'en détournent; l'incrédule a peine à admettre que le surnaturel ait encore des croyants; la ville où nous habitons existe davantage pour nous que toutes les villes du monde. Eh bien, qui ne s'intéresse plus à la vie est conduit à nier la vie; ainsi font le moine, le malade, le misanthrope, le solitaire; ces sortes de gens sont établis dans une solitude et ils prononcent avec assurance : Rien n'existe. Les solitaires de la Thébaïde demandaient si l'on bâtissait encore des villes. Mais si l'homme qui a rompu avec l'amour, l'amitié, la famille, les intérêts humains, trouve le néant dans son désert, nous dirons que son sentiment intérieur dérive tout d'abord de sa situation personnelle.

3° Le sentiment du néant de la vie peut nous être donné par les démarches de la raison spéculative : le penseur décidé à tout analyser, à tout dissoudre, conclut au vide de tout. Cette vérité est universellement reconnue que dès que l'intelligence l'emporte sur l'instinct, dès que la réflexion prime la spontanéité, il y a tendance au doute, au découragement, à la tristesse. La vie ne supporte pas d'être serrée de près; les vues d'ensemble sont désolantes; le détail de nos journées, de nos travaux, nous captive; l'œuvre accomplie est nivelée par l'infini, se perd dans l'écoulement de tout. Ces idées négatives, ces conclusions pessimistes n'auront toute leur saveur et toute leur force que chez les rares penseurs capables de les intensifier et de les développer, et ceux-là seuls les cultivent dont le tempérament s'y plaît.

Chez la majorité des hommes nihilisme et ennui sont des sentiments intermittents, transitoires, que l'impression d'un moment fait naître, que l'heure suivante chasse.

Examinons d'abord l'ennui nihiliste chez ceux qui l'entretiennent à l'état permanent dans leur conscience et en font le travail de leur pensée.

Les adhérents de la religion catholique nous assurent qu'ils circulent sur cette terre en fermant les yeux, n'ayant souci que de se préparer une éternité bienheureuse. Nul, en ce monde, ne doit s'ennuyer autant que le croyant qui marche en somnambule vers la mort, vers le ciel, sa vraie patrie. En réalité, la grande foule des chrétiens s'accommode joyeusement de la vie terrestre; on leur a fait dire le jour de leur Confirmation : « Je renonce à Satan, à ses pompes, à ses œuvres »; mais ils ne savaient ni le sens ni la portée de leurs

paroles; ils récitent leur *Credo* confessionnel du bout des lèvres; ils n'ont rien raisonné, ni leurs affirmations, ni leurs négations; et quand ils sont à leur tour atteints par l'ennui, ce n'est pas pour l'avoir découvert au fond de leurs méditations religieuses : les ressources humaines leur manquent pour le combattre.

L'ennui nihiliste, raisonné, invincible, s'infiltrant dans nos sensations, pénétrant tous nos actes, appartient à ceux qui en font l'angoisse de leur cœur et l'exercice de leur esprit, aux philosophes de profession ou de tempérament. La pensée, l'analyse sont les antagonistes de la spontanéité, de l'action; le méditatif, le philosophe, engagés dans la réflexion continue, avancent chaque jour dans le nihilisme et l'ennui.

Tout philosophe est un abstracteur qui change un peu vite les sensations en idées; épris de l'absolu il fait bon marché du relatif; quand il déclare : la vie n'est que néant, peut-être cette généralisation ne procède pas d'une longue série d'expériences; ne maniant que des signes, des extraits, des squelettes, il est possible qu'il tienne de ce triste appareil le froid et l'ennui qu'il ressent dans son cabinet de travail; mais des gens qui pratiquèrent ce monde avec des façons plus variées et plus audacieuses sont arrivés à la même conclusion décourageante; si le penseur, redoutant la vie salissante et retiré de bonne heure dans sa tour d'ivoire, ne met pas au service de ses formules abstraites un nombre considérable de faits personnels, il a la profondeur de l'interprétation et la richesse de l'analyse.

Tout est néant : tel est l'axiome où se résume le vain fracas des choses. Le philosophe travaillera à cette démonstration, et sans se lasser jamais de son désespoir, il la nourrira d'arguments et de preuves. L'ennui conscient, résultat d'un nihilisme raisonné, est un état d'âme qu'il organise en lui avec la rigueur d'un exposé scientifique, avec la passion apportée à la construction d'une thèse, à l'élaboration d'une idée fixe. L'ennui, devenu sa pensée la plus intime et la plus chère, croît et se développe, se ramifie et fructifie, en pensée maîtresse dont les racines s'étendent à toutes nos facultés. Méditatif qui étudie ses sentiments à la loupe, il observera : Je m'ennuie chaque jour davantage. Ennui cumulatif, logique, dogmatique, qui une fois construit ne se défait plus, qui ne reviendra jamais sur les illusions condamnées. Et c'est le défaut séduisant de l'esprit philosophique que de poursuivre une idée, un système, jusque dans leurs transformations un peu lointaines et incertaines, jusque dans leur métaphysique fuyante et obscure. Au philosophe qui s'est livré à elle, la pensée de l'ennui est encore exercice de virtuosité et matière d'art; il l'enrichit de flamboyantes ciselures; il la frappe en apho-

rismes; il la taille en traits d'ironie ; elle est son fil conducteur dans l'enquête sociale, dans l'investigation psychologique ; il en fait son orgueil, son sourire et son rêve.

Comment se comportera ce désabusé dans la vie pratique? Le désenchantement sincère conduit à la sagesse. Tel fut l'état où s'établit Marc-Aurèle, celui de tous les hommes qui est allé le plus loin dans l'ennui. « Sa sagesse était absolue, c'est-à-dire que son ennui était sans bornes [1] ». D'ailleurs il est curieux de remarquer que la langue vulgaire identifie ces termes : un philosophe, un sage. Vivre en philosophe, c'est vivre en désabusé que rien n'émeut plus, qui tient pour une seule et même chose les événements heureux ou malheureux. Se dire philosophe, c'est vouloir faire entendre qu'on est arrivé au mépris de tout et à la sagesse.

L'attitude du désabusé radical, c'est aussi l'indifférence. Le philosophe nihiliste a fait tomber dans le domaine de l'ennui l'existence entière, tout ce qui est de la société et de l'individu, tout ce qui est de l'esprit et du cœur; plus rien ne l'amuse, et plus rien ne le fait tressaillir ; tout se vaut, car rien ne dure; ni les joies ni les douleurs ne sont bien profondes; devant les plaisirs et devant les larmes il passe sans interroger.

L'ennui nihiliste érigé en système, illimité et implacable, est une œuvre de penseurs capables d'approfondir sans relâche leurs réflexions et leur désespoir. Mais il est à notre portée, il nous est familier à tous, intermittent, fragmentaire, lié à telles actions pour lesquelles nous n'avons aucun goût, découvert dans telles sensations qui ne nous livrent plus que des cendres. Le sentiment du néant des choses fait la lassitude qui interrompt l'effort pour dire : A quoi bon? le haussement d'épaules du vainqueur qui dédaigne des acclamations fragiles; la mélancolie de l'amant qui pressent la mort de son amour; l'ironie du sceptique qui perçoit l'universelle vanité; le sourire des pontifes, des augures, qui, tandis qu'ils officient, ont envie de « tout lâcher ».

Mettons au premier plan l'*ennui du sceptique*. — Être sceptique, c'est nier sinon l'existence des choses, du moins la valeur, la vertu qu'on leur attribue. Il y a des sceptiques par tempérament, par tour d'esprit, par usure du corps et du cœur. Suivez le sceptique : il a les allures, les gestes, les paroles de l'homme qui s'ennuie.

Passons sur le désordre général de sa vie, si elle va sans but, sans idée directrice; prenons-le dans le particulier, dans la banalité des faits quotidiens. Qu'il travaille ou qu'il s'amuse, qu'il assiste à un

1. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 465.

bal ou à une conférence, qu'il soit au théâtre ou en excursion champêtre, le sceptique est le premier qui dénonce l'ennui inhérent à tous nos mouvements, présent partout où les hommes sont rassemblés; malaise qu'on dissimule, il insiste pour le faire avouer, il le définit pour qu'on l'aperçoive; il propose un changement d'occupation, une diversion, le départ; il émet des doutes sur l'intérêt d'une séance qui se prolonge, sur la gaieté mourante d'une réunion; son ricanement donne le signal de la déroute. Rien ne l'intéresse longtemps; rien ne le séduit; il écoute en les persiflant vos discours, vos confidences; il se distrait à aiguiser les mots qui feront blessure mortelle dans les bonheurs, les joies, les enthousiasmes, dont les naïfs ébats sont insupportables. Mais ce railleur impitoyable s'ennuie dans les actes qui lui sont le plus personnels, dans l'amour, dans ses ambitions, dans ses éclats de rire, dans les conversations où il fait semblant de s'animer et de se donner. Ce qui lui manque, c'est un idéal, moins que cela, une passion, qu'elle soit sensuelle, sentimentale, intellectuelle; tandis que nous étreignons l'objet, l'idée, la chimère à qui nous donnons un peu de notre âme, notre ton vital est haussé, une chaleur bienfaisante se répand dans notre être, et, partout, nous accompagne une secrète ardeur.

Le sceptique qui prend à tâche d'exterminer chez lui comme chez les autres les illusions, toute espérance, peut arriver à des états intolérables de souffrance; son rire de monomane sort d'un sanglot étranglé. C'est l'intelligence, maîtresse d'ironie incomparable, qui accomplit ces destructions; pour bafouer l'humanité avec une violence portant juste, pour démolir l'univers avec maîtrise, il faut avoir une philosophie, du talent; le sceptique, éprouvant à défaillir la sécheresse et la désolation de son cœur, se ranime et triomphe par sa verve mordante, par l'éclat sombre de son pessimisme.

Nous ne cédons au scepticisme, au nihilisme, à l'ennui, que ce qu'ils nous prennent, et nous sommes tenus de leur arracher ce que nous avons de plus cher. On ne croit plus à rien, on n'a plus de goût à rien, et pourtant, de cette indifférence, de ce naufrage, les uns sauvent le devoir, d'autres une ambition, une espérance, ou bien les affections du cœur, ou quelque basse sensualité où ils trouvent un abri.

L'ennui de Théophile Gautier relevait du nihilisme intellectuel, et on sait qu'il se plaisait à répéter cette parole : « Rien ne sert à rien, et d'abord il n'y a rien; cependant tout arrive, mais cela est bien indifférent ». Cependant il interdisait au désenchantement absolu l'accès du cœur lorsqu'il écrivait : « Vous savez dans quel dégoût et quel ennui je suis des hommes et des choses; je ne vis plus que

pour ceux que j'aime, car, personnellement, je n'ai plus aucun agrément sur terre. L'art, les tableaux, le théâtre, les livres ne m'amusent plus : ce ne sont pour moi que des motifs d'un travail fastidieux, car il est toujours à recommencer [1]. »

Rien de plus inconséquents que tant de fanfarons du scepticisme et du désespoir. Mais nous sommes sincères dans les défaillances où nous nous affaissons à toute heure, et, pour nous relever, nous n'en avons pas moins trébuché dans le vide et l'ennui. Ainsi les bras nous tombent, nos jambes fléchissent, lorsque nous faisons des retours sur la brièveté de la vie ou sur l'idée de la mort. Notre pensée se glace et s'attriste qui va aux siècles écoulés, aux générations ensevelies qui ont vécu en vain. Comme tout de l'homme s'efface vite ! Les poètes, à sensibilité frémissante, nous communiquent le frisson de l'éphémère; et les historiens qui nous révèlent la caducité des empires et l'inanité finale de toutes les luttes proclament à leur manière l'universelle vanité.

Si le rêveur seul s'attarde dans cet ennui métaphysique et en goûte l'indéfinissable poésie, il est des impressions de néant, sortant de notre vie pratique, qui s'imposent à nous tous avec une évidence cruelle. Se reconnaître acteur d'un métier absurde, comparse perdu de la comédie sociale, rouage inutile, automate à supprimer, voilà pour nous pénétrer de découragement et d'ennui. Beaucoup furent juchés à une place enviée, ont tenu un grand rôle, qui n'en ressentirent pas moins le néant des pompes et des grandeurs. Rattachons à ce cadre l'ennui fameux que Mme de Maintenon exhalait en plaintes déchirantes.

A la vérité, il est peu d'hommes qui n'en viennent à douter de l'utilité de leurs fonctions, ou qui n'en critiquent les obligations étroites, la fâcheuse ordonnance; l'ennui les atteint dans l'instant où ils s'éprouvent les pantins lassés d'une corvée lugubre : c'est le professeur qui met en question la vertu de son propre enseignement, des examens et des programmes; le militaire qui se voit gesticulant dans le vide en vue d'une guerre toujours différée; c'est le médecin gagné par l'incroyance thérapeutique, et, qui pis est, soupçonnant que son temps est mal employé à réparer des incurables, des imbéciles, des fous, des scélérats! c'est le journaliste obsédé par l'idée que son article vivant du jour sera page morte demain; c'est le prêtre qui a trop semé dans le désert et ne compte plus sur la moisson; c'est le magistrat qui s'endort sur son siège. En un mot sont frappés par l'ennui tous ceux qui découvrent l'inanité de leurs

1. Lettre écrite en 1858.

actes professionnels, tous ceux qui dans leurs fonctions assommantes ne parviennent pas à se tenir complètement éveillés.

L'analyse psychologique, qui nous révèle la fatalité, la banalité, l'éternelle répétition et la pauvreté essentielle des actes humains et des lois générales, soulève dans notre âme un sentiment de néant et d'ennui. L'homme d'âge mûr s'ennuie qui écoute des conversations de jeunes gens débordantes d'illusions, de naïveté, de prétentions extravagantes; et aussi le savant pour qui tout est mécanisme, géométrie et théorème; et le psychologue qui classe les hommes en genres, en espèces, saisit rapidement la dominante, les tics, les rengaines de chacun. Savoir, prévoir, lever les masques, c'est se trouver en face de l'ennui.

Et l'analyse de notre propre esprit nous le dénonce comme la plus redoutable machine à rengaines que nous ayons à subir. S'il est des paroles que nous ayons mille fois entendues, ce sont les nôtres; et est-il un homme que nous connaissions plus à fond et depuis plus longtemps que nous? Que nos limites sont vite touchées! que notre fonds est pauvre!

Accroître sa science, c'est accroître son ennui. La prescience universelle serait l'inexorable ennui. Mélancolie, ennui, *delectatio morosa* d'une pensée qui contient l'univers, tel est le tempérament de l'Éternel.

Il est trois livres que nous donnons comme des bréviaires de nihilisme intellectuel, facteur d'ennui : l'*Ecclésiaste*, les *Pensées* de Marc-Aurèle, le *Journal intime* d'Amiel. A les étudier, à dresser le portrait de leurs auteurs, nous trouverions un complément d'exposition intéressant : ce serait faire défiler une fois de plus, et dans une terminologie identique, les idées qui circulent dans ce chapitre.

Nous conclurons : L'ennui par sentiment du néant de la vie est le mal profond, continu et envahissant des penseurs et des philosophes qui perçoivent et systématisent tout ce qu'il y a de vain, de banal, de fatal dans les actes humains. Superficiel, transitoire, épisodique, il apparaît chez tous les hommes, aux éclairs fugitifs de la réflexion, à certaines minutes espacées de pleine conscience. Mais si l'ennui est le produit d'une opération intellectuelle, l'intelligence aura quelque pouvoir sur lui; après l'avoir subi, il lui appartiendra de le dominer; elle l'attaquera par l'ironie, ou s'en rendra maîtresse par le stoïcisme.

Dr Émile Tardieu.

ESSAI SUR LA MÉCANIQUE SOCIALE[1]

L'ÉNERGIE SOCIALE ET SES MENSURATIONS

II

Nous avons indiqué plus d'une fois que nous ramenons toutes les formes de l'énergie biologique, soit des individus, soit des sociétés dans leur ensemble, à des transformations de la faim et de l'amour, c'est-à-dire à des attractions entre la matière animée et la nature inanimée.

Examinons de plus près cette méthode. L'une des fonctions vitales les plus générales est la nutrition, c'est-à-dire l'assimilation qui consiste en une série d'échanges indispensables entre la cellule et le milieu, après quoi la cellule retourne à son état primitif et à sa forme originelle — série d'attractions, d'actions et de réactions, qui aboutissent à un équilibre mouvant.

La reproduction peut également être considérée au même point de vue, c'est-à-dire comme une série d'échanges qui aboutissent à l'équilibre. La cellule féminine expulse certains facteurs : c'est l'élimination de globules polaires; elle reçoit ensuite la cellule mâle, facteur qui lui manquait et qu'elle attirait, c'est la fécondation. Puis la cellule se reconstitue par la voie de l'assimilation et recommence une vie nouvelle. La même chose a lieu pour la reproduction asexuelle à l'aide de la bipartition ou du bourgeonnement. Du reste, la reproduction asexuelle ne peut s'opérer indéfiniment; au bout d'un certain nombre de reproductions les cellules vieillissent et alors, elles peuvent rajeunir à l'aide de la conjugaison, par suite de laquelle ont lieu l'échange et l'assimiliation.

Les phénomènes de rajeunissement y rappellent la reproduction sexuelle.

La reproduction peut donc être envisagée comme une des formes de l'attraction, de l'assimilation et comme la continuation de l'acte de nutrition.

1. Voir le numéro précédent.

Si de la nutrition nous passons aux propriétés vitales de nature encore plus générale, nous trouverons l'excitabilité ou la propriété de réagir sur les impulsions du dehors. Or, la physiologie actuelle rattache cette excitabilité à l'attraction existant entre la matière inanimée et la matière animée.

Le professeur Max Verworn [1] explique à juste titre les mouvements des amibes comme conséquence de l'affinité existant entre le protoplasme et l'oxygène de l'air.

Cette attraction, qui est, dans certains endroits, plus considérable, provoque un mouvement centrifuge, d'où les pseudopodes de l'amibe, comme phénomène du tropisme chimique. Et l'affinité chimique entre le protoplasme oxydé et les corps produits par le nucléus de l'amibe provoque les mouvements centripètes ou le raccourcissement des pseudopodes. C'est de la même façon que s'explique la faculté de se raccourcir qu'ont les muscles et en général la matière animée.

L'excitabilité (et la conscience) est la suite d'une affinité ou attraction existante entre la matière animée et inanimée ou animée. Les mouvements actifs de la matière, ses rétrécissements ne sont que des suites et des manifestations de cette attraction.

C'est de l'excitabilité (ou de l'aptitude assimilatrice) du protoplasme indifférencié primitif que proviennent, de leur côté, comme d'une source commune, toutes les énergies *spécifiques* des *organes* chez les êtres le plus différenciés.

La loi de l'énergie spécifique des sens, découverte par Jean Müller, et développée après lui par de nombreux expérimentateurs, entre autres, par Hering, nous démontre que toute matière animée a son énergie propre, qui se manifeste par la fonction d'un organe donné. L'énergie particulière à l'œil, c'est la vue; celle particulière à l'oreille, l'ouïe; aux nerfs, la transmission des courants nerveux; aux circonvolutions antérieures du cerveau, la pensée. Toutes ces énergies proviennent de l'excitabilité, de même que tous les organes proviennent du protoplasme primitif. Le caractère d'une énergie spécifique donnée dépend de la direction et du degré de la différenciation du protoplasme. De même que l'excitabilité de la cellule primitive ne tend qu'à l'assimilation, c'est-à-dire à la nutrition et à la reproduction (ainsi que nous l'avons vu plus haut), toutes les énergies spécifiques tendent au même but, c'est-à-dire elles ne sont qu'une transformation soit de la faim, soit de l'amour; autrement

[1] Verworn. *Die Bewegung der lebendigen Substanz*, 1892. — *Idem. Allgemeine Physiologie*, 1895.

dit, elles sont la manifestation de l'intégration ou de la désintégr tion de la matière. Parmi les impulsions qui provoquent l'excital lité de la matière animée, nous avons plus spécialement fait rem quer l'affinité du protoplasme et de l'oxygène. Mais les impulsio sont multiples et peuvent être classées en physiques, chimiques mécaniques. Toutes, elles se manifestent par une certaine attracti ou répulsion, causée soit par des facteurs électriques (galvanotr pisme), soit par la lumière (héliotropisme), soit par des facteu mécaniques (barotropisme), soit encore par des facteurs chimiqu (chémotropisme). L'excitabilité de la matière animée n'est do autre chose qu'une certaine attraction existant entre elle et matière qui constitue l'impulsion. Nous avons vu que, dans le c de Verworn, cette attraction peut être ramenée à une action physic chimique. Ce point de vue est juste, nous semble-t-il, mais étroi Des études plus récentes sur la matière animée (Chauveau, Lala nié, Loeb) il ressort qu'après cette phase de l'assimilation physic chimique commence une nouvelle phase de transformations *équ valentes* de l'énergie purement biologique, laquelle est le prod de celle-là. Autrement dit, à l'attraction physico-chimique de l'exc tabilité correspond l'attraction biologique qui se manifeste dans sensation du plaisir (positif ou négatif, c'est-à-dire du désagrémen L'intensité du plaisir exprime l'intensité de l'attraction biologiqu Le plaisir (positif ou négatif) n'est donc autre chose qu'une ce taine excitabilité, c'est-à-dire le trait le plus caractéristique de vie.

Nous avons dit que de l'excitabilité qui caractérise le protoplasn primitif sont nées toutes les énergies spécifiques des organes fur et à mesure qu'ils se différenciaient : on peut en dire autant plaisir. Le plaisir veut donc dire énergie suprême, c'est-à-dire cel qui sert de ressort à toutes les autres énergies : à celle de l'œil q voit, à celle de l'oreille qui entend, de la main qui saisit, du ce veau même qui pense.

On pourrait donc se représenter l'homme comme un char q aurait pour cocher dirigeant le plaisir.

Toutes les autres énergies dépendent de cette énergie et il suf rait de mesurer le plaisir pour avoir l'expression de toutes ces én gies biologiques et inversement. Or, c'est l'économie politique q s'occupe de mesurer indirectement le plaisir.

On pourrait objecter qu'on ne possède point de moyens de mes rage direct du plaisir (pour les énergies spécifiques non plus), m on a des moyens indirectes qui suffisent. Jevons dit à juste titr « Le fait est que nous n'avons pas encore des moyens de mesur

les sentiments du cœur humain. Mais cela ne fait point d'obstacle au développement de l'économie politique pure. Nous ne pouvons pas plus connaître, ni mesurer la pesanteur dans sa nature propre, que nous ne pouvons mesurer un sentiment, mais de la même façon que nous mesurons la pesanteur, d'après ses effets dans les mouvements d'une pendule, de même nous pouvons évaluer l'égalité ou l'inégalité des sentiments, d'après les décisions variées de l'esprit humain. La volonté est notre pendule, et ses oscillations sont minutieusement enregistrées dans les prix des marchandises[1]. » On emploie des unités seulement pour comparer des quantités; mais si nous pouvons comparer ces quantités directement, nous n'avons pas besoin d'unités. L'esprit de l'individu est la balance qui fait ses propres comparaisons et le juge suprême des quantités de sentiment. C'est un truisme de dire que de deux plaisirs, c'est le plus grand qui détermine une action; car c'est l'action résultante seule qui indique quel est le plus grand. Or ces actions, dans leurs résultats pécuniaires, sont parfaitement mesurables, et indirectement donc aussi les quantités de sentiment, de plaisir qui leur correspondent.

Nous ne voulons pas exposer ici l'économie politique pure[2], mais nous devons analyser sa thèse fondamentale que la valeur de tout objet dépend de l'intensité du plaisir qu'il éveille et indiquer quelques analogies frappantes, tirées du domaine des attractions purement mécaniques.

Comme conclusion générale nous aboutissons donc à ce que la vie est basée sur l'assimilation ou attraction entre la matière animée et la matière inanimée, tendant à la reproduction et à la conservation des individus et des espèces. L'attraction est due à la faim et à l'amour, toute autre manifestation de la vie n'étant que la transformation ou partie constituante de ces deux agents.

D'autre part, l'excitation, le plaisir est un trait général de la vie accompagnant l'attraction.

Du plaisir ou de l'excitabilité du protoplasme primitif se sont développées toutes les énergies spéciales des organes. Il suffit donc de mesurer le degré du plaisir pour arriver à l'expression de l'action des énergies spécifiques de la vie.

En général, tous les objets nous attirent plus ou moins, ce qui s'exprime par le fait que nous les désirons plus ou moins.

1. *Theory of political Economy.*
2. Voir nos *Deux théories d'équilibre économique*, dans la *Revue internationale de sociologie*, décembre 1896, et Montemartini : La produssività marginale. Pavia, 1899.

Enfin, toute société est composée d'une certaine quantité de personnes et de choses qui s'attirent mutuellement et d'une manière générale.

Un aimant immobilisé, de dimensions données, attire une certaine masse de fer avec une certaine rapidité. Diminuons la quantité de fer attiré, celui-ci s'approchera beaucoup plus vite de l'aimant ; si, au contraire, la masse de fer augmente, l'attraction s'exercera plus lentement. La rapidité dépendra également de la nature de la masse; par exemple, la rapidité changera si l'on remplace le fer par l'acier. En chimie la rapidité de l'attraction entre les facteurs dépend également, non seulement de la quantité, mais aussi de leurs propriétés naturelles (Würtz) [1].

De même dans les rapports sociaux : l'empressement avec lequel nous nous rendons à un dîner dépendra de la saveur et de l'abondance que nous en attendons, c'est-à-dire de la tension du désir que nous éprouvons. Si nous prenons comme mesure des attractions entre les personnes et les choses, l'intensité du désir de laquelle dépend aussi la rapidité des mouvements qui l'accompagnent, nous pouvons dire que l'intensité du désir dépend de la quantité, ainsi que de la nature même des personnes et des choses qui s'attirent entre elles.

Nous appellerons l'intensité du désir *rareté*, puisqu'elle dépend de la nature et de la quantité des objets et des personnes qui exercent une influence mutuelle les uns sur les autres.

Outre la parenté biologique existant entre les personnes, il faut également admettre l'existence de l'affinité chimico-biologique entre les personnes et les choses. L'attraction mutuelle des personnes dépend de leur nature, de la race. La race A se sent attirée plus fortement vers la race B, se dirige vers elle rapidement et la désire d'une manière plus intense que la race C. Les coefficients de l'attraction mutuelle varient donc selon les races.

1. Würtz. *Théories chimiques*.

L'exemple d'une réaction chimique serait beaucoup plus adapté pour les explications qui suivent : c'est ainsi que l'oxygène demande une certaine quantité d'hydrogène pour entrer avec lui en combinaison dans des conditions données. S'il y en a un superflu, il ne sera plus par 0 attiré, c'est-à-dire il n'a plus de « valeur » pour lui, ou il ne présente pour lui aucune intensité d'attraction (ou de désir). L'arrêt de la réaction indique qu'il y a un équilibre des attractions. L'intensité de la réaction va en dominant jusqu'à cet équilibre, quand les *atomicités* des différents éléments sont de plus en plus saturées. En un mot, il y a une analogie complète entre les phénomènes de l'échange et les réactions chimiques (Guldberg et Waage. *Etudes sur les forces d'affinité chimique*). Cependant si nous choisissons l'exemple moins exact de l'attraction entre l'aimant et le fer, c'est qu'il est plus frappant et plus élémentaire.

L'intensité de l'attraction est en même temps quantitative : elle dépend des masses.

Dans l'exemple cité, le fer attire plus fortement le fer de quantité diminuée; de même, moins il y aura de représentants d'un sexe, plus l'autre sexe se sentira attiré par lui.

On pourrait en dire autant de l'attraction existant entre les personnes et les choses : cette attraction dépend non seulement de la nature même de ces personnes et choses — sous ce rapport il existe des coefficients de l'attraction spéciaux pour chaque race et pour chaque chose [1], — mais aussi de la quantité relative de ces personnes et de ces choses. Plus une chose donnée est rare, plus augmente l'intensité du désir envers elle.

Notons que certaines races ou certaines choses peuvent provoquer en nous plutôt un sentiment de répulsion, au lieu de nous attirer.

Ceci ne change cependant en rien ce que nous venons de dire. De même que le froid et la chaleur ne sont pas deux choses différentes, mais seulement deux états de la même énergie, désignés par + et — en admettant 0 comme point conventionnel, ainsi l'attraction et la répulsion ne sont que deux manifestations de la même force, de l'attraction générale. On peut les désigner par + et —, et ensuite les additionner, soustraire les unes des autres, comme des nombres homogènes. Nous parlerons toujours de l'attraction, y compris cependant la répulsion.

De la même façon que l'aimant attire plus lentement une quantité plus grande de fer qu'une petite, l'attraction d'une certaine espèce d'individus, exercée sur nous, augmente avec la diminution de cette espèce et diminue avec l'augmentation quantitative de celle-ci.

1. C'est ainsi qu'en chimie il existe des coefficients d'affinité chimique. Voici ce que nous disent à cet égard Guldberg et Waage, *l. c.* : « Quand A et B s'unissent par addition, la combinaison AB est produite par des attractions entre A et B. Pour la substitution simple dont la formule est $AB + C = AC + B$, la formation de AC est principalement produite par les attractions entre A et C », plus grande qu'entre A et B. « A une température donnée la force qui produit la formation de AC peut être regardée comme constante et nous représenterons sa grandeur par K, que nous appelons le coefficient d'affinité pour cette réaction. » Or au point de vue de l'économie mathématique, un homme qui échange un certain bien contre un autre exécute une opération qui est absolument analogue à une substitution chimique. Une personne A, ayant du vin B, présente une combinaison psychique de forme AB; si cette personne échange le vin B contre l'alcool C, elle présente alors une nouvelle combinaison psychique AC, c'est-à-dire B est moins attiré par A que C. Il y a donc ici aussi des coefficients d'affinité. Si l'échange n'embrasse pas tout le bien B, mais une partie, nous avons une opération qui rappelle la double substitution. Remarquons encore que les équations de l'équilibre chimique de Guldberg et Waage, présentent une analogie frappante avec les équations de l'échange de Jevons et de Walras.

L'intensité du désir n'est qu'une expression subjective de la rapidité du mouvement exercé pour s'approcher des personnes ou des choses désirées.

A mesure que la quantité de fer augmente, l'attraction de l'aimant diminue, et enfin le fer reste immobile quand la quantité en devient très considérable. La rapidité du mouvement devient zéro quand la quantité de fer dépasse l'énergie de l'attraction.

Avec l'augmentation quantitative d'un objet donné, l'intensité de notre désir pour cet objet diminue en conséquence également, pour disparaître complètement, c'est-à-dire tomber à zéro au moment que la quantité surpasse le nécessaire.

L'air, qui dépasse généralement la quantité nécessaire, ne provoque chez nous aucun effort pour nous en procurer.

Admettons, cependant, que la quantité de l'air — par exemple dans une cave où nous nous trouvons — commence à diminuer, notre envie d'air augmentera, et nous nous empresserons de chercher un endroit où on pourra en avoir, ou nous travaillerons pour nous en procurer du dehors.

Nous pouvons donc nous représenter toute société comme une réunion de personnes et de choses soumises à l'attraction mutuelle et générale.

L'attraction des personnes entre elles, ainsi que l'attraction entre les personnes et les choses, dépendra de la quantité et de la nature des personnes et des choses.

Tout changement de l'attraction qui a lieu entre quelques points d'un agrégat donné influencera immédiatement toutes les autres attractions s'opérant dans cet agrégat.

Notre opinion sur les personnes et les choses n'est autre chose que l'expression d'un certain système d'attraction, existant entre les personnes et les choses du système social auquel nous appartenons. Nous voyons également que la valeur d'une personne ou d'une chose n'est pas indépendante, mais elle est soumise à un ensemble systématique d'attractions, dont cette personne ou cette chose fait partie.

La science sociale est donc l'étude des attractions existant entre les individus d'une société d'une part et entre les personnes et les choses d'autre part.

Il suffirait de définir l'attraction mutuelle des masses animées et inanimées, ainsi que les conditions dans lesquelles s'établirait l'équilibre de ces attractions pour obtenir l'explication de toutes les opinions, de toutes les idées, de tous les goûts et de toutes les pensées.

Ainsi la société n'est qu'un système d'agrégats matériels qui s'attirent et tendent à l'équilibre.

Il faudrait donc étudier l'équilibre du système social pour avoir l'explication de tous les phénomènes psychiques et sociaux. Pour analyser cet équilibre, on peut procéder de deux manières : soit en mesurant directement les attractions existant entre les masses, soit les quantités de l'énergie qui se dégagent à cette occasion. Ces deux méthodes sont également appliquées à l'étude des équilibres chimiques. MM. Guldberg et Waage mesurent l'attraction des masses, tandis que d'autres mesurent les quantités de l'énergie (chaleur) se dégageant dans ces attractions et qui leur servent de mesure indirecte.

La mécanique sociale ne peut se servir que de la seconde méthode. Nous avons cité des exemples sur l'attraction des masses sociales sans leur attribuer une importance directe et uniquement dans le but d'expliquer les choses plus clairement et de maintenir l'analogie avec la manière de procéder de Guldberg et de Waage en chimie, qui, selon nous, est le domaine offrant dans ses processus le plus d'analogie avec la sociologie. Il est possible que la mécanique déduira l'équilibre social directement des lois de l'attraction existant entre les masses animées et les masses inanimées.

Malheureusement cette méthode ne saurait encore nous être utile sous ce rapport. Par contre, nous pourrons remplacer le mesurage de l'action des masses par le mesurage de l'action des énergies, ce qui revient au même, puisque à tout parcours de la matière correspond un certain effort de l'énergie — biologique dans notre cas, — puisque toutes les autres énergies n'ont d'importance que quand elles deviennent énergie biologique.

Dorénavant, nous laisserons entièrement de côté l'attraction des masses, dont nous avons parlé dans un but méthodique, pour ne parler que de l'action de l'énergie biologique — ce qui correspond en tous points à la manière de procéder de Thomson et de Chroustchoff [1], dans l'étude des équilibres chimiques; cependant, tandis qu'eux mesurent l'énergie chimique par la chaleur, nous mesurerons l'énergie biologico-sociale dans toutes ses transformations à l'aide de l'énergie biologique qui se dégage à la production de l'or et s'y incorpore [2]. Il se peut que les énergies biologiques pourront

1. Pour la théorie des équilibres chimiques, voir Chroustchoff, *Introduction à l'étude des équilibres chimiques*.

2. Plus exactement parlant : comme toutes les formes de l'énergie cosmique aboutissent à la chaleur qui sert à les mesurer, de même toutes les formes de l'énergie biologico-sociale aboutissent à l'énergie économique qui sert à les mesurer.

être exprimées par l'énergie thermique, mais ceci, ainsi que nous le verrons plus loin, n'est pas nécessaire pour le moment.

D'après toutes les explications déjà données, on peut comprendre en quoi consiste l'équilibre entre le prix du marché des marchandises et la valeur de la production, ou, comme le veut Ricardo, le travail indispensable à leur production. Le prix du marché dépend du rapport entre l'offre et la demande, qui sont évidemment dirigées uniquement par le sentiment de l'utilité ou du plaisir.

Le plaisir excité par la promesse du gain, provoque l'activité de tous les organes du corps, éveille leurs énergies spécifiques et les fait exécuter toutes les actions nécessaires à la production [1]. Mais ce déchargement de l'énergie biologique s'arrête automatiquement au moment où tout le plaisir obtenu par l'excitation du gain (par exemple, paiement pour la marchandise à produire, ou promesse de paiement au prix du marché), est équilibré par la dépense des énergies spécifiques employées à la production. Nous disons automatiquement, parce que, ainsi que nous le démontre l'énergétique biologique, à l'activité de déchargement des organes provoquée par l'excitation succèdent ordinairement la fatigue et l'inertie. A ce résultat conduit ordinairement toute excitation provoquant les mouvements de la matière animée. Notons que la décharge et la fatigue sont habituellement proportionnelles à l'excitation ou au plaisir. Si les causes — travaux de toutes sortes — provoquant

1. L'homme a été à juste raison comparé à une machine infernale prête à exploser à tout instant sous l'influence du ressort délicat qu'est le plaisir. En effet, la matière vivante se distingue par une explosibilité énorme — cette matière est le réservoir des énergies potentielles. Il faut pourtant une impulsion pour que cette énergie latente, énergie de tension, se transformât en énergie active. La décharge de l'énergie se fait sous forme de tout travail musculaire ou nerveux. Voici ce qu'en dit M. Richet : « La quantité d'énergie latente contenue dans les divers tissus va en augmentant à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie des tissus et dans la hiérarchie zoologique. Les cellules du système nerveux possèdent, plus que toutes autres, une grande somme d'énergie latente : aussi plus l'animal est-il élevé dans la série, plus son système nerveux contient-il d'énergie latente. On peut comparer tout animal à un mécanisme explosif, mécanisme d'autant plus parfait que l'intervention d'une force de plus en plus faible pourra déterminer une explosion de plus en plus forte... Si la cellule peut à un moment donné dégager une grande quantité d'énergie, c'est qu'il se fait dans son intimité des dédoublements chimiques rapides, qui entraînent un phénomène de mouvement ou d'innervation... » Les idées, souvenirs d'images et d'émotions, s'accumulent en nombre immense dans l'intelligence et elles contribuent à augmenter énormément la somme d'énergie latente contenue dans le cerveau. Il arrive même que ces idées deviennent des forces excitatrices capables de déterminer des mouvements qui paraissent spontanés, alors que cependant ils sont sous la dépendance des images ou émotions antérieurs. » *Essai de Psychologie générale*, p. 173-175.

l'épuisement, continuent à agir au delà de la proportionnalité indiquée, alors la sensation de la *douleur* commence.

La matière animée tend donc automatiquement à ce que les dépenses des énergies, au moment de l'épuisement, ne dépassent pas l'accroissement de l'énergie provenant de l'excitation, du plaisir.

Le plaisir joue le rôle de force active, la fatigue représente les forces d'inertie. De là provient l'équilibre s'établissant entre les prix du marché, qui dépendent de l'offre et de la demande, et les coûts de la production ou la décharge des énergies spécifiques [1].

C'est ainsi que les prix des biens (prenons la définition de Jevons, comme rapport des plaisirs, ou de Ricardo — comme rapport des travaux, — ce qui revient au fond au même) ne représentent donc pas autre chose que les différents taux de transformation de l'énergie biologique. C'est l'énergétique qui nous permet d'envisager de cette manière les prix et d'entrevoir dans ces données quantitatives des indications du même genre que la thermochimie découvre dans ses recherches sur la transformation de l'énergie chimico-physique.

L'établissement des taux de transformation de l'énergie, c'est-à-dire des prix des biens matériels [2], ne présente point de difficultés.

1. Au point de vue de l'énergétique biologique, cette égalité peut être expliquée encore autrement : les plaisirs, les désirs ou les besoins des individus jouent le rôle de la tension ou de l'élasticité sociale (qui est un produit des attractions, des désirs individuels). Pour équilibrer et assurer cette élasticité les organismes individuels produisent le glycogène par l'ensemble des appareils et fonctions organiques, et le glycogène est continuellement sacrifié. De même dans la société, c'est à l'élasticité sociale ou à l'intensité des désirs que s'adapte toute la production des richesses. A ce point de vue la théorie de M. Walras qui fait dépendre les frais de production du prix de marché et la production de l'échange et de la consommation et non inversement est tout à fait d'accord avec l'énergétique biologique. Comme le travail physiologique consiste dans la glycogénie, c'est-à-dire dans la production, dans la circulation et dans la répartition du glycogène qui assure l'élasticité organique, de même la production, la circulation et la répartition des richesses assurent par voie d'échange et de consommation l'élasticité sociale. C'est ainsi que tout dans la société dépend de l'intensité des désirs, de l'énergie biologique, de l'intensité de la faim et de l'amour, qui tendent automatiquement vers la reproduction des espèces et des individus. C'est à cette élasticité sociale (qui est un fait primaire, ne dépendant que de la race) que s'adaptent toutes les autres fonctions sociales. Puisque tout se ramène en dernière instance à la reconstitution de l'élasticité sociale, la valeur des choses dépend du degré dans lequel elles contribuent à cette reconstitution (et indirectement au bien des individus — utilité subjective — et des races — utilité objective). C'est pourquoi l'économie politique pure a tout à fait raison en définissant la valeur comme degré final d'utilité et en ramenant à lui tous les autres phénomènes économiques.

2. Comme on le voit d'après cet exposé, le rapport entre le prix du marché et les frais de production n'est celui d'une égalité que dans un état idéal économique (Comp. nos *Deux théories d'équilibre économique*, *l. c.*). En réalité le prix courant dépend toujours et du rapport entre l'offre et la demande et des

Insistons donc plus spécialement sur les prix des biens immatériels.

Ainsi que nous l'avons dit, nous nous baserons dorénavant sur les principes de l'économie politique pure [1]. Son point de départ est

frais de production (en énergie ou en argent). Si nous appelons l'énergie potentielle d'un système social donné (énergie qui dépend des attractions matérielles qui y existent et qui trouvent leur expression immédiate dans les intensités de plaisir, dans l'offre et la demande d'une certaine marchandise) V, et l'énergie kinétique dépensée dans la production de cette marchandise T, alors entre T et V et le prix courant de la marchandise, il existe une dépendance compliquée qui n'est autre que la fonction de Lagrange L = T — V, qui est fondamentale non seulement dans la thermo-chimie, mais aussi dans l'économie politique. En effet, la rareté économique d'une marchandise dépend et de son utilité élémentaire (c.-à-d. de l'énergie potentielle du système) et des dépenses de production (c.-à-d. de son énergie kinétique) — et les équations générales de l'équilibre économique nous montrent clairement cette dépendance mutuelle. Le degré final d'utilité n'est donc, à notre avis, rien autre que la fonction de Lagrange appliquée au système social. En effet, nous pouvons donner aux équations générales du mouvement de Lagrange la forme suivante :

$$\frac{d}{dt}\frac{dT}{\frac{dq}{dt}} - \frac{dT}{dq} = -\frac{dV}{dq}$$

où q est une coordonnée géométrique ou une variable généralisée quelconque, par exemple, dans notre cas la quantité de marchandise produite ou à produire, et pour laquelle il existe une certaine demande et une certaine offre pendant un certain temps t.

Nous avons donc aussi :

$$\frac{d}{dt}\frac{dT}{\frac{dq}{dt}} = \frac{dT}{dq} - \frac{dV}{dq}, \text{ ou encore } \frac{dT}{\frac{dq}{dt}} = \frac{d}{dt}\frac{d(T - V)}{dq}.$$

En substituant au lieu de T — V la fonction L, nous obtenons :

$$\frac{dL}{\frac{dq}{dt}} = \frac{dT}{\frac{dq}{dt}},$$

ce qui exprime l'égalité, à l'état idéal d'équilibre économique, entre le degré final d'utilité de la marchandise donnée et la dépense d'énergies biologiques spécifiques nécessaire à sa production.

1. Au lieu de mesurer les attractions des masses sociales (méthode de Guldberg et Waage en Chimie — ce que nous ne pouvons pas encore faire) — il faut mesurer les énergies biologiques qui les accompagnent (méthode de J. Thomson en thermodynamique), ce dont s'occupe indirectement l'économie politique. Cette science peut être considérée comme une véritable énergétique sociale. Il est vrai que la plupart des économistes ne le savent pas, mais on peut toute la vie parler en prose, sans savoir ce qu'est le mot « prose ». Il faut seulement tirer l'économie politique du fatras littéraire dans lequel elle périt et lui donner une forme scientifique. C'est ce que fait l'économie politique mathématique, mais à notre sens, il faut aller plus loin encore en la rattachant directemen à la Mécanique et à la Thermodynamique, c'est justement ce que nous tâchons de faire dans ces *Essais*. Notre méthode consiste donc en ceci : ramener la science sociale à l'économie politique et cette dernière à la Mécanique. Le point principal dans tout ceci c'est de mettre tous les biens immatériels au même niveau que les biens matériels. Et en ayant les prix de tous les biens matériels et immatériels, nous avons en même temps les taux d transformation des énergies sociales.

que la tension du plaisir s'abaisse en même temps que la quantité du bien consommé monte, un fait que nous avons tâché d'illustrer par des exemples puisés dans le domaine de l'attraction magnétique et qui repose au fond sur la loi bien connue qui relie la sensation et l'excitation.

Nous parlons de la loi de Fechner.

Weber et Fechner ont démontré que l'intensité de la sensation (entre autres de celle du plaisir) n'augmente pas proportionnellement à l'intensité de l'agent qui la provoque, mais plus lentement. L'excitation doit augmenter en progression géométrique pour que la sensation augmente en progression arithmétique. Delbœuf explique cette loi par la cause connue : l'excitation occasionne un effet double, c'est-à-dire non seulement la sensation, mais en même temps l'épuisement, ce qui diminue la sensation [1].

Quand, ensuite, l'excitation continue à agir avec la même tension, elle frappe, pour ainsi dire, une personne à sensibilité affaiblie. Et la lassitude qui suit la sensation n'est autre chose que la loi de l'équivalence de la réaction à l'action, appliquée aux phénomènes biologiques. On en peut déduire la dépendance de la quantité du bien consommé et de la tension du plaisir qui baisse à mesure que cette quantité augmente. Gossen le premier a tracé la courbe (en 1854) exprimant cette dépendance : le plaisir baisse à mesure que la quantité du bien consommé monte. De cette manière le point de départ de l'économie mathématique n'est autre chose que l'application à l'énergie biologique de la loi fondamentale de la mécanique sur l'équivalence de la réaction à l'action.

Rappelons ici que, d'après les définitions de l'économie mathématique, par bien économique, on entend toute chose ou tout service matériels ou immatériels, désirables et existant en quantité ne dépassant pas le besoin.

Cette définition comprend évidemment non seulement les produits naturels, et artificiels, mais aussi toutes sortes d'institutions sociales, telles que l'État, la législation, la moralité, les arts, etc., ainsi que les états d'âme qui leur correspondent. Or, tous les biens sans exception ont leur prix exprimé en or, prix qui est fixé suivant les lois qui dirigent l'équilibre économique. La plupart des économistes mathématiciens, quoique reconnaissant que les biens

1. *Étude psychophysique*, p. 27 et suiv. M. Delbœuf a cherché à déterminer la formule de la fatigue ou de l'épuisement : en représentant par d l'excitation et par m la masse de sensibilité disponible, il trouve :

$$f = K \log \frac{m-d}{m}.$$

immatériels ont aussi bien leur prix que les biens matériels, se sor occupés néanmoins principalement des biens matériels, faute d données statistiques suffisantes sur les biens immatériels.

Nous exposerons plus loin comment on peut en recueillir indire tement au moins.

Faisons observer une fois de plus ici que : le prix, c'est-à-dire comparaison quantitative d'une matière donnée avec une aut matière prise comme unité de mesurage, n'est que l'expressic d'une certaine attraction existant entre la matière animée et matière inanimée d'un agrégat social; or, encore incapables mesurer directement l'attraction existant entre les masses sociale nous sommes forcés de nous contenter de mesurer les énergies q se manifestent pendant les mouvements de ces masses, c'est-à-di de comparer, soit l'utilité, pour la société, d'un bien donné — mat riel ou immatériel — à l'utilité de l'or, pour cette société; soit de énergies spécifiques (travaux) qui se sont dégagées automatique ment et se sont incorporées dans les biens pendant la fabricatio de ces derniers et de l'or, sous l'influence de l'excitation, de l'utilit ou du plaisir.

Nous pouvons ainsi comparer des biens immatériels tels que l courage, etc., à des biens matériels, à l'or, par exemple, parce que au point de vue de l'énergétique, le caractère matériel des bien disparaît : ceux-ci, de même que les biens immatériels, ne repré sentent qu'une certaine quantité de l'énergie biologique ou utilité Ces remarques démontrent de quelle manière l'économie pure s relie à la mécanique [1]. La faim et l'amour constituent l'expressio de l'attraction existant entre la matière animée et la matièr inanimée. L'amitié, la moralité, la législation, l'esthétique, l'intelli gence, etc., ne sont que des parties constituantes de l'amour et d la faim et servent de moyens de la reproduction individuelle ou d celle de l'espèce exigeant des dépenses d'énergie qu'on peut cal culer.

L'attraction entre la matière animée et la matière inanimée s'ef fectue ordinairement entre des grandes masses, avec division d travail; de cette façon se produisent des courants communs d'éner gie dont la direction (c'est-à-dire le but) reste pour des individu imperceptible et par lesquels ils sont entraînés aveuglément. C'es ainsi que plusieurs consacrent toute leur vie au bien, à la justice e autres buts idéaux et regardent avec dédain la matière, sans savoi qu'ils sont des points d'une masse qui attire la matière pour s

1. Nous avons montré analytiquement la même chose dans nos équations c l'équilibre social. *Essai sur la Mécanique sociale* (*Rev. Phil.*, avril 1898).

reproduire et qui dans ce but doit dépenser une certaine quantité d'énergie en morale, en justice, etc., que ces individus représentent.

Puisque nous considérons l'individu ainsi que la société comme une sorte de batterie électrique dans laquelle a lieu la transformation des forces, le prix des biens matériels ainsi que ceux des biens immatériels ne nous présenteront donc pas autre chose que des taux de transformation des différentes énergies biologiques.

Admettons qu'un cheval coûte 200 francs ; cela veut dire que la société doit dépenser l'équivalent d'énergie pour la production et pour l'entretien de ce cheval, c'est-à-dire l'équivalent de la dépense que nécessite l'extraction d'un morceau d'or représentant 200 francs. Si dans certaines contrées de l'Afrique l'homme est vendu pour 1000 francs tandis que le cheval ne coûte que 200 francs, cela signifie qu'aux sociétés des contrées en question la production d'un homme coûte 5 fois autant que la production d'un cheval.

En achetant le cheval, nous payons pour toutes ses propriétés physiques et spirituelles, pour son intelligence, sa grâce, son endurance, etc.

Toutes ces propriétés ont évidemment chacune leur prix.

Si un cheval donné perdait tout à coup une de ses qualités, son prix s'abaisserait immédiatement. L'exploitation des plantations, qui était si répandue aux États-Unis dans la première moitié de notre siècle, et celle des plantations dans certaines contrées de l'Afrique nous démontrent la même chose pour ce qui concerne les esclaves.

Là où l'esclavage est aboli, légalement on ne peut avoir des données directes sur les capitaux personnels, mais la science possède des moyens de les calculer indirectement. Walras[1] prétend à juste titre que, lorsqu'on connaît les revenus annuels d'une personne donnée et le taux d'intérêt ayant cours dans le pays qu'elle habite, on peut trouver facilement la valeur de la personne en question d'après la formule suivante : $P = \frac{p.\,100}{i}$ (P représente la valeur pécuniaire de l'homme, p. ses revenus ; i = le taux d'intérêt).

Les capitaux personnels constituent la partie principale des richesses d'un peuple ; en font partie toutes les qualités spirituelles et morales des individus, ainsi que celles de la société, et qui pourraient être calculées s'il y avait des données statistiques de ces prix,

1. Walras. *Éléments d'économie politique pure.* Dans les termes de l'attraction ceci se ramène au fond à ce qui suit : de la quantité de matière qu'un homme peut attirer (de son revenu), on peut conclure avec quelle force il est lui-même attiré par la société (quelle est sa valeur sociale).

en suffisance. La statistique de ces prix est, selon nous, la partie la plus importante de la mécanique sociale appliquée. Jusqu'à présent la mécanique sociale se trouve dans la phase de la mécanique pure ; seule la statistique des prix des biens matériels et immatériels nous permettra d'introduire dans ce domaine des méthodes quantitatives, numériques, et nous dotera d'une science sociale basée sur le calcul, d'une sociométrie.

Bien qu'il y ait pour cela surabondance de matériaux, personne n'a songé, jusqu'à présent, à en profiter. Cependant ce sont justement ces matériaux qui pourraient servir de moyen intermédiaire pour le mesurage de l'énergie sociale ainsi que de ses taux de transformation.

Si nous arrivions à avoir une théorie générale de la mécanique sociale, rationnelle, les données dont nous parlons nous permettraient de pénétrer les mystères les plus intimes de la société, de mesurer l'échelle de l'action des différentes influences et d'entreprendre une activité pratique basée sur des faits définis, sur des bases de la transformation des forces, mesurées très exactement.

Les points principaux dont il faudrait s'occuper sans retard sont :

1) Ayant la statistique complète des gages et des revenus, il faut calculer, par la méthode indiquée, la valeurs des capitaux personnels.

Pour la création de ces capitaux la société fait toutes ses dépenses économiques, politiques, esthétiques, intellectuelles, etc.

L'élevage des chevaux doit être remboursé par le prix de vente de ceux-ci, c'est-à-dire pour toutes sortes de dépenses, telles que nourriture, la construction des écuries, leur nettoyage, pour les soins en général ainsi que pour le dressage proprement dit, c'est-à-dire développement des qualités propres à la race à laquelle appartient le cheval en question.

Quelques-unes de ces dépenses sont à longue échéance et servent à élever toute une série de générations dont chacune rend à l'éleveur une certaine partie des capitaux déboursés. C'est dans cette catégorie que rentre la production par voie de métissage, de sélection, de dressage, de nouvelles qualités physique et morales.

Des capitaux de longues échéance sont aussi ceux qu'exigent différentes choses de longue durée, telles que la terre, les écuries pouvant durer des dizaines d'années, etc. ; d'autres dépenses n'ont lieu qu'une fois et sont remboursées par le prix de vente de chaque génération.

Nous pourrions en dire autant de la société : les biens matériels (marchandises) ne servant qu'une fois, ainsi que d'autres servant

plusieurs fois (capitaux proprement dits : la terre, les fabriques, les machines, les matériaux bruts, etc.) entrent tout simplement par leur prix dans les frais de la production de la race humaine et sont remboursés dans le prix de cette dernière, soit dans chaque génération, soit dans une série de générations [1].

Remarquons en passant que les biens matériels n'ont pas — au point de vue social — d'importance indépendante et que leur valeur comme utilité objective dépend du rapport dans lequel ils se trouvent envers l'énergie biologique de la race.

Il ne faut donc pas les considérer comme se trouvant au même niveau que les capitaux personnels, mais comme étant en rapport des dépenses de production envers eux.

On peut évidemment dire la même chose des biens immatériels qui doivent être remboursés soit d'une fois, soit à travers toute une série de générations dans le prix de capitaux personnels. Si l'homme en tant qu'un tout a un prix économique exprimé en or, ses différentes qualités, son courage, sa noblesse, son honnêteté — les qualités intellectuelles le sont, d'une manière évidente — ont également une valeur calculable. La société, en tant qu'agrégat de capitaux personnels ayant son prix, toutes ses institutions servant à produire les propriétés morales et intellectuelles nécessaires, par l'instruction ou l'éducation, ont également le leur.

Nous savons déjà comment on calcule la valeur des capitaux per-

1. C'est en ceci que consiste principalement la Sociométrie. Nous appliquons à la Société le même calcul que tout éleveur applique à son établissement. Et c'est ainsi qu'on suit pas à pas les réelles transformations des énergies sociales et qu'on peut les mesurer.

Cet exemple explique d'une façon frappante la totalité de nos vues sur le processus social : la race est la seule source (le potentiel) de l'énergie sociale, qui prend partiellement la forme d'institutions, d'états d'âmes, de travaux et richesses, en un mot de tous les biens matériels et immatériels ; mais tous ces biens — qui représentent l'énergie sociale kinétique — ne servent qu'à la reproduction des individus et des races, c'est-à-dire à la reconstitution du potentiel social qui se fait automatiquement par l'attraction biologique notamment sexuelle. C'est pourquoi tous ces biens, matériels et immatériels, peuvent être rangés sous la rubrique des frais de production des races et d'individus, frais à long ou à court terme. Et la valeur subjective et objective de tous ces biens dépend en dernière instance du degré dans lequel ils contribuent à la reproduction d'individus et de races. Ce n'est que cette distinction entre l'énergie potentielle et kinétique sociale qui ramène tout dans la société à l'énergie biologique qui permet d'appliquer des méthodes quantitatives à la Mécanique sociale, c'est pourquoi nous la considérons comme la plus importante. Il est clair, d'autre part, qu'à côté de cette vue la plus générale sur le potentiel social, rien n'empêche qu'on introduise pour des motifs logiques, purement formels, d'autres distinctions entre l'énergie potentielle et kinétique dans des domaines spéciaux. C'est ainsi que tout capital peut être considéré comme potentiel. Nous reviendrons à cette question dans un autre travail.

sonnels; pour ce qui concerne l'évaluation de leurs parties cons-tuantes[1] dont la somme des prix doit être égale à la valeur de c- capitaux personnels, nous avons les donnés suivantes.

2. D'abord la statistique des prix des biens matériels arrang- d'une manière assez ample.

3. Ensuite, la statistique des prix des biens immatériels qu'on peut obtenir en prenant en considération les données et les bases suivantes :

a Il faut calculer combien coûte l'éducation d'un homme de chaque métier, d'un cordonnier, d'un peintre, d'un médecin, etc.

Il ne manquera sûrement pas de données sous ce rapport. L'éducation peut être considérée comme une des formes de la production des capitaux personnels. De cette manière on peut calculer non seulement combien coûterait l'éducation générale d'un homme, mais aussi quelle serait la dépense partielle pour les différentes sciences, exercices, habitudes, etc. Il faut additionner, évidemment, aux sommes dépensées par la société pour l'éducation privée, les dépenses effectuées dans les branches correspondantes de la production (livres, instruments, etc.), ainsi que celles faites par l'État et notées aux budgets.

Engel mesure la valeur moyenne d'un homme.

Une statistique spéciale, dirigée de la manière indiquée, nous permettra de trouver quelle partie de la valeur générale de l'homme constitue sa moralité, son instruction générale, spéciale et même ses propriétés et ses traits isolés [2].

1. C'est-à-dire biens matériels et immatériels.

2. Engel dit que « des recherches très minutieuses sur le prix de revient de l'homme de la classe la plus nombreuse », l'ont conduit à évaluer les dépenses pour un nouveau-né de cette classe, en Prusse, avant et pendant la naissance à 100 marks, et que les dépenses pour les années suivantes, augmentent de 10 p. 100 (c'est-à-dire qu'elles sont de 110 m. pour un enfant d'un an, de 120 — de deux ans, etc.), jusqu'à vingt ou même vingt-cinq ans. En langage algébrique cela revient à, pour :

$$\mu = 100(n+1) + 5n(n+1) = 100 + 105n + 5n^2;$$

μ étant le coût de l'être humain à l'âge de n années.

Ed. Young, de Washington, évalue le prix d'un émigrant à 800 dol. Autrefois aux États-Unis la valeur d'un esclave était aussi de 800 dol. A partir de vingt ans, dans les pays où n'existe pas le service militaire et de vingt-cinq ans là où il existe, l'homme produit en moyenne autant qu'il consomme.

M. Pareto évalue le prix moyen d'un Allemand à 3,162 marks 1/2 (comme capital purement personnel, sans tenir compte des possessions des personnes). En se basant sur les chiffres de Engel, cet auteur trouve que le coût en marks de chaque individu à vingt ans révolus, fut : Norvège (1881-1882) de 4,402; — Suisse (1881-1883) de 4,229; — France (1880-1882) de 4,464; — Bavière (1881-1883) de 4,458; — Prusse (1881-1883) de 4,474; — Italie (1881-1883) de 4,632; — États-Unis (1881-1884) de 4,653. (Pareto, *Cours d'économie politique*, vol. I.)

Aussi pouvons-nous fort bien, dès à présent, poser la question : Combien coûte à la société en général la production d'un honnête homme, combien lui coûte celle d'un spécialiste, d'un homme de métier donné[1]? Il est vrai que chaque enfant ne se prête pas à devenir un honnête homme par l'éducation, pas plus qu'on ne peut obtenir de tout œuf une bonne poule. Dans les deux cas il y a perte inévitable, perte, du reste, qui n'est autre chose que ce qu'on désigne sous le nom de *faux frais* de production de spécimens bons. Il est hors de doute que cette manière de procéder permettra d'obtenir la moyenne des prix du coût de la production des différentes personnes ou au moins celle des classes entières, ainsi que celle de leurs différentes propriétés spirituelles, morales, esthétiques, etc.

Pratiquement, il ne peut guère être question de l'uniformité de ces prix; il est évident, par exemple, que la valeur pécuniaire des médecins ne peut être uniforme; les uns gagnent beaucoup, les autres fort peu. Cette variabilité n'empêche pas toutefois l'existence d'une certaine moyenne exprimée par le taux médical, tel qu'il est, par exemple, adopté par certains États et dont le chiffre dépend du rapport existant entre l'offre et la demande.

Chaque spécialiste a donc une moyenne de valeur en dépit des variabilités individuelles, quelque considérables que celles-ci puissent être.

Autant pourrait-on dire de tous les autres produits.

Le prix des chapeaux peut varier dans les limites de 2 à 20 francs, bien qu'il soit évident qu'il existe un certain prix moyen de 15 francs, par exemple, lequel multiplié par le chiffre exprimant la quantité totale des chapeaux fabriqués, indépendamment de leur qualité, donnera un produit représentant une somme égale à celle que nous obtiendrions si nous prenions en considération les qualités différentes des chapeaux et leurs quantités.

On peut obtenir un prix moyen, non seulement de chaque bien matériel ou de chaque spécialité, mais aussi de chaque bien immatériel, de chaque service, de chaque propriété spirituelle. Eh bien, la moyenne des prix est-elle au fond autre chose que les différents taux de transformations de l'énergie? Les tableaux des prix soigneusement recueillis et contrôlés démontreront quelle quantité d'énergie doit se consommer et transformer de différentes manières, pour obtenir certains biens ou des phénomènes extérieurs.

La société peut, en tenant compte des conditions nécessaires,

1. La statistique des assurances sur la vie donnera à cet égard des indications précieuses.

transformer un bien donné en un autre dans un rapport indiqué par les prix.

L'or n'est que la mesure de ces transformations de l'énergie, jusqu'à présent, c'est l'unique mesure que nous possédions pour l'estimation de l'énergie sociale.

Il est à noter que l'or ne crée pas l'énergie, pas plus qu'il ne la constitue; il sert uniquement à la mesurer. Les tableaux des prix ou ceux des degrés des transformations de l'énergie sociale feront de la mécanique sociale une science exacte et quantitative. Outre les données déjà indiquées et qui sont les plus importantes, on peut encore profiter d'autres données qui fourniront des indications précieuses et permettront de contrôler par leur intermédiaire les prix obtenus par les méthodes dont nous avons déjà parlé. Notamment (*b*) les différentes institutions sociales sont des capitaux immatériels dont la valeur sociale est mesurée par la valeur pécuniaire des énergies employées pour leur entretien; de tels capitaux sont, par exemple, les institutions juridiques; les énergies dépensées pour leur entretien sont mesurées partiellement par les amendes et partiellement par les émoluments des juges, ainsi que par ceux de l'administration juridique dans son ensemble que la société rétribue pour et relativement à leur utilité.

Cette utilité, à son tour, dépend des énergies spécifiques développées par des organes correspondants de l'économie sociale. Ces énergies sont partiellement aussi mesurées par la valeur pécuniaire des pertes qu'ont subies les parties lésées, partiellement encore par la valeur pécuniaire du temps passé en prison par les criminels, par le coût de leur entretien, etc. La société produit et amasse depuis des siècles des capitaux juridiques qui doivent servir constamment, car ce qui n'est pas utile disparaît par son inutilité même; or l'utilité de chaque organe est mesurée, dans les conditions normales, par la quantité d'énergie que la société dépense pour l'entretien de cet organe, abstraction faite du passé [1]. Le côté faible de l'école biologique dans la sociologie consiste précisément dans le fait que cette école attribue trop d'importance à l'évolution de chaque organe tandis qu'en mécanique le passé n'a que peu d'importance; la mécanique, en effet, s'occupe plutôt de l'énergie qui se développe au moment présent par un organe donné pour la comparer à celle d'autres organes.

Sous ce rapport, les données statistiques seules, indiquées ci-dessus, peuvent servir de base scientifique et durable.

1. En vertu de la loi que l'énergie d'un système est indépendante des variations par lesquelles il a passé avant d'arriver à son état actuel.

Les amendes également nous donnent des indications de haute importance.

La société, en effet, dépense pour l'entretien d'un certain bien immatériel, du droit, reconnu comme utile, une certaine somme.

Un individu portant préjudice à ce bien et payant l'amende — dans les cas où on l'exige, — dédommage ce préjudice suivant l'évaluation dépendant du degré de tort porté au bien juridique dans le cas donné, et laquelle a été reconnue, en pratique, comme équivalente au préjudice.

Il est vrai que tous les délits ne sauraient être acquittés par une amende, néanmoins les amendes reconnues par le code peuvent servir d'indication pour l'évaluation pécuniaire des autres délits [1]. Si la transformation de l'énergie juridique en économique n'a pas lieu sous un point quelconque et à un certain moment, cela ne veut pas dire que cette transformation ne peut absolument pas s'effectuer.

En effet, bien des délits qui ne peuvent être acquittés par voie d'amendes actuellement, l'étaient d'après les anciens codes, où tout délit avait sa valeur, et ce sont ces valeurs qui peuvent également servir de moyens d'évaluation pour mesurer les biens immatériels juridiques actuels. De même, la moralité est un certain bien immatériel de première importance et peut être évaluée d'après le prix des énergies dépensées par la société pour l'entretien des institutions correspondantes, ainsi que pour celui des organes et des personnes nécessaires pour cultiver ce bien.

Comme nous l'avons fait pour les institutions juridiques, nous prendrons en considération la quantité d'argent que reçoivent les personnes appelées à surveiller et à cultiver les mœurs ainsi que les dédommagements payés à la société pour les préjudices portés à la moralité par des personnes.

Les dédommagements (dommages-intérêts) pour pertes morales causées à autrui et touchant, par exemple, la renommée, l'honneur, etc., constituent des indications précieuses.

Ainsi, en Angleterre et dans quelques autres États, la personne

1. De même que la statistique évalue le coût de l'homme en Europe, quoique personne n'achète plus effectivement des hommes, de même on peut évaluer l'équivalent pécuniaire des délits et crimes pour lesquels il n'existe point d'amendes au code. Du reste, la loi évalue déjà la valeur les différents estropiements auxquels les ouvriers sont soumis pendant leur travail et leur assure des compensations équivalentes. Des évaluations de ce genre peuvent être faites par rapport à tous les préjudices et dommages portés aux individus par des crimes et délits pour savoir combien d'énergie sociale ils absorbent en moyenne.

qui rompt sa promesse de mariage doit dédommager la partie lésée.

La question de la prostitution joue un rôle important sous ce rapport, car si, d'une part, nous pouvons (par les données statistiques), calculer approximativement, combien la société avait dépensé pour l'éducation de la pudeur, d'autre part, dans les prix payés pour la prostitution nous avons la contre-épreuve de ces dépenses-là. Ce domaine est d'autant plus important que, pour tous les autres biens immatériels, l'application stricte des lois économiques, en tant que basées sur la concurrence libre, est excessivement difficile et les prix qui y existent sous forme d'amendes et de dommages-intérêts ont souvent le caractère des prix de monopole, tandis que pour ce qui concerne la prostitution, nous avons affaire à un marché régulier, reconnu par la plupart des États où l'offre et la demande de la pudeur ont cours et où s'établissent des prix d'équilibre suivant les lois de la mécanique économique. Cela ne veut pas dire que nous approuvions la prostitution, bien au contraire. Nous croyons seulement que, de même qu'elle sert de champ d'études pour les hygiénistes et les physiologistes, de même elle constitue un objet d'études pour les sociologues.

Les prix des votes, les dépenses nécessitées par les affaires véreuses, les données sur les pots-de-vin des employés, des juges, etc., seraient d'une importance de premier ordre pour la mécanique sociale dans l'évaluation de l'énergie morale des peuples. Car de même que nous mesurons, d'une part, l'énergie morale ou juridique d'un peuple, d'après les traitements réguliers des employés, de même la science peut calculer cette énergie par toutes les infractions à la morale et au droit. Toutes ces questions se sont cristallisées en chiffres et fournissent des matériaux propres à être calculés.

Tous ces faits, utiles ou nuisibles, doivent être analysés pour la science avec autant de droit qu'en chimie les poisons le sont tout aussi strictement que la nourriture.

Ajoutons que ces questions doivent être étudiées dans le but moral, comme pouvant servir de matériaux à l'éthique scientifique.

En font aussi partie les dots, le payement pour un remplaçant au service militaire, etc., etc., et tous les cas où il s'agit d'un préjudice causé à quelque bien immatériel moral et des dommages-intérêts qui permettent de juger de la force d'activité de l'énergie correspondante.

Il faut également classer dans cette catégorie l'opinion publique, dont la création nécessite une certaine dépense d'én[illegible]mée (d'un médecin, d'un avocat), la clientèle (d'u

raison sociale d'une maison de commerce [1]. Tout ceci se vend et s'achète de la même façon que les biens matériels et donne des indications excellentes sur les prix. Pour calculer la valeur des biens immatériels, il faut profiter outre des données de l'économie privée, aussi de celles de l'économie publique inscrites dans les budgets militaire, politique, législatif, etc.

Ce n'est qu'en additionnant, d'après les rubriques correspondantes, les dépenses privées à celles de l'État que nous obtiendrons l'expression des énergies relatives de la société.

En résumé, nous disons que : tout ce qui est utile ou plutôt désiré et existe en quantité ne dépassant pas le besoin, est un bien. Les biens sont matériels ou immatériels, ce qui, au fond, est la même chose, puisque dans les deux cas nous avons affaire à des états d'âme, c'est-à-dire à l'énergie biologique. La valeur des biens dépend, sans exception, de leur utilité ainsi que de leur quantité, autrement dit de l'intensité du besoin individuel ou social à satisfaire par le bien donné.

Les biens dont on ne se sert qu'une fois sont des biens proprement dits; ceux dont l'emploi peut être répété constituent les capitaux.

On appelle service d'un capital son emploi en usage.

Les biens matériels, les services immatériels et les capitaux des deux sortes peuvent être employés directement par leurs propriétaires, ou être échangés.

L'échange se base sur la proportionnalité des intensités des désirs aux prix.

Tous les biens matériels ou immatériels ne peuvent pas être échangés, soit parce que leurs propriétaires n'en possèdent pas en quantité supérieure au besoin, relativement avec les autres besoins à satisfaire, soit parce que l'expérience a démontré que l'utilité sociale exige que certains biens ne puissent être échangés, et alors la législation ou l'opinion publique met son *veto* sur la vente de ces biens-là.

C'est dans cette dernière situation que sont nombre de biens matériels, tels que les médicaments, les poisons dont la vente doit être autorisée par les institutions médicales, ainsi que la plupart des biens immatériels tels que l'honneur, la vertu, la dignité person-

1. Un nom, une réputation, sont absolument comme une raison sociale des biens immatériels, pour la production desquels il faut dépenser une certaine somme d'énergie sociale et individuelle. Celui qui porte préjudice à un de ces biens doit payer au propriétaire un équivalent pécuniaire. S'il est emprisonné nous pouvons évaluer la valeur du temps qu'il perd en prison, selon ses revenus ordinaires, etc.

nelle, tous biens dont l'achat et la vente sont prohibés, qui, toutefois, quand le bonheur de la société est en jeu, perdent leur caractère immercible et deviennent des marchandises : en matière d'espionnage, par exemple, les sociétés permettent la corruption, l'achat et la vente de l'honneur, de la vertu et de la conscience.

Dans le premier cas se trouvent également les biens qu'on vend ou non (c'est-à-dire l'énergie correspondante subit des transformations ou n'en subit pas), suivant que le besoin qui leur correspond est plus ou moins intense que les autres besoins à satisfaire ; c'est ainsi que la noblesse appauvrie vend ses relations, ses influences, sa renommée aux parvenus enrichis, ce que la noblesse plus riche peut ne pas faire.

Il y a cependant des biens immatériels qui — il faut le reconnaître pour l'honneur de l'humanité — dans certaines classes de la société ne se vendent jamais. Il s'agit des capitaux très considérables de l'énergie biologique, amassés depuis des siècles et que tous les autres biens ne sauraient vaincre.

Mais ces biens sont également des énergies à calculer socialement ; or, la mesure de tous les biens sans exception matériels ou immatériels, vendables ou non, en tant que ces biens ne sont pas uniques et en tant qu'ils peuvent être reproduits dans des conditions de culture sociale normale, c'est l'argent.

Les biens spirituels qui, pour la plupart, ne sauraient être vendus, sont des capitaux de l'énergie biologique accumulés dans les individus moyennant des dépenses considérables et dont la société, dans son intérêt, ne se débarrasserait point pour obtenir une somme inférieure, spécialement si ces biens ne peuvent être facilement reproduits. Si cependant cela a lieu, la perte est reconstituée par les amendes, les dommages et intérêts, lesquels joints aux données de la statistique des prix de l'éducation, des soins et dépenses nécessaires pour la production des biens immatériels, nous permettent d'établir approximativement les prix des biens immatériels et des capitaux personnels.

Ainsi l'esclavage est légalement aboli partout et réellement l'homme ne peut être ni vendu ni acheté, ce qui n'empêche pas que l'économie politique calcule la valeur de l'homme en or, d'autant plus donc, les différentes propriétés de l'homme ainsi que celles des masses humaines, c'est-à-dire la valeur des biens immatériels, peuvent-elles être évaluées de la même manière, ce qui ne veut pas du tout dire que ces biens peuvent, en réalité, être vendus.

L'énergie biologique est le moteur central de tous les phénomènes sociaux. En passant par toute la diversité de ses transformations :

politiques, juridiques, morales, esthétiques, intellectuelles, religieuses, elle aboutit toujours à l'énergie économique qui sert à les mesurer, étant mesurée elle-même par l'or. C'est ainsi que toutes les énergies cosmiques aboutissent à la chaleur.

La méthode dont nous nous servons pour fixer les prix sont les équivalences économiques des biens matériels et immatériels (c'est-à-dire des différentes espèces de l'énergie biologique), en se basant sur les équations générales du mouvement de Lagrange [1].

Cette méthode, disons-nous, rappelle parfaitement la méthode de J. Thompson et d'autres savants ayant pour but l'établissement des équivalents thermiques de l'énergie chimique par des procédés de nature purement dynamique.

Il faut néanmoins reconnaitre que les fluctuations des prix économiques de chaque bien matériel ou immatériel sont beaucoup plus considérables que celles des équivalents thermiques de l'énergie chimique. En comparant toutefois les données, obtenues par différents expérimentateurs, pour l'évaluation de l'énergie, par exemple dans la dissociation de l'iode, nous y voyons des fluctuations assez considérables, fluctuations qui dépendent des conditions différant suivant le milieu dans lequel les expériences ont lieu; nous nous contentons donc d'une certaine moyenne, laquelle nous donne l'équivalence approximative et qui nous permet de faire abstraction des conditions différentes de l'expérimentation.

On peut en dire autant, avec plus de raison encore, des équivalences des transformations de chaque bien (ainsi que de l'énergie biologique correspondant à ce bien, politique, juridique, etc.), en énergie économique.

Les prix de tous les biens subissent des variations dont l'amplitude est limitée, — et l'on peut toujours désigner la moyenne approximative pour un pays donné et à un moment donné, autour de laquelle s'effectuent les fluctuations. Celles-ci sont en réalité plus considérables que celles des équivalents thermiques dont nous venons de parler; mais, comme en sociologie il ne saurait encore être question d'une expérimentation telle qu'elle existe en chimie, nous sommes forcés de nous contenter de l'empirisme, de l'observation des transformations ayant lieu dans des conditions très variables.

Or, en pratique, nous n'avons pas besoin de définir les équivalents économiques exacts de différentes espèces de l'énergie biologique ; il se peut bien qu'on arrive à définir les équivalents thermiques ou

1. *Revue philosophique*, avril 1898.

dynamiques (en kilogrammètres), des biens matériels et immatériels, nous le croyons néanmoins inutile pour la vie pratique où l'on peut se contenter des données purement empiriques des prix des biens matériels et immatériels, ainsi que des moyennes qui en découlent. En pratique, les changements que subissent les moyennes n'ont pas d'importance, car les bureaux statistiques permanents peuvent toujours noter ces changements de prix.

Théoriquement, toutes ces fluctuations, dépendant des changements qui ont lieu dans les conditions de l'équilibre social, n'altèrent [pas] le principe de telle sorte qu'au fond nous n'avons affaire qu'à des transformations de l'énergie biologique.

Que de lumière cette théorie jette sur tous les rapports sociaux ! Elle nous permet de traiter tous ces rapports au point de vue réaliste, exempt de toute illusion superficielle. Tout phénomène a son équivalent économique, directement donné ou qu'on peut calculer indirectement à l'aide des méthodes déjà indiquées.

C'est en raison de cela que la mécanique sociale (laissant de côté les manifestations extérieures qui ne disent rien et qui ne mettent en évidence que des choses insignifiantes) tend à obtenir une seule et unique équivalence commune, le prix économique, lequel nous démontrera combien nécessite d'énergie la provocation d'un certain phénomène, et d'après cela jugera en même temps de la valeur ainsi que de l'utilité sociale de tout phénomène. C'est la seule base sur laquelle puisse s'effectuer la classification scientifique de ces phénomènes et de leurs groupes apparentés, car nous obtenons ainsi les normes qui nous indiquent la force nécessaire pour provoquer tel ou tel phénomène ou tout un groupe de phénomènes.

Les prix des délits, sur lesquels nous avons abondance de données dans la législation primitive et ancienne sont des taux de transformation de l'énergie biologique, de même que les équivalents de la dissociation de l'iode par exemple le sont pour la transformation de l'énergie chimique. Le fait qu'actuellement on ne peut plus dédommager un assassinat par de l'argent peut être comparé à celui où l'énergie chimique, le courant étant interrompu, ne se transforme plus en énergie électrique dans une batterie, ce qui ne signifie pas que cette transformation n'aurait pas lieu si le courant était de nouveau établi et qu'on ne pourrait calculer le taux de trans[formation]
relative de l'énergie indirectement.

L'évaluation en or des œuvres d'art a lieu de la mêm[e]
C'est une preuve de plus que tout dans la société
l'énergie biologique et de la facilité avec laquelle elle se
c'est-à-dire de la *rareté*. Le prix pécuniaire d'une œuv[re]

circonstances et à un moment donnés sert d'indication de la facilité avec laquelle cette forme d'énergie a pu être obtenue d'autres énergies.

Cette facilité de la transformation pourra changer, mais alors le prix social en changera également.

Un individu, ou toute une société, peut évaluer les phénomènes non seulement au point de vue économique, mais aussi au point de vue moral, juridique, etc.

Mais cette dernière manière de considérer la transformation de l'énergie n'a qu'une importance philosophique ou théorique [1]? Pour le mesurage pratique de l'énergie sociale, ainsi que de ses différentes formes de transformation, les moyennes des prix, en or, des biens matériels et immatériels suffisent parfaitement.

Nous n'obtiendrons pas ainsi, il est vrai, de taux absolument stricts, ni constants, mais tout à fait applicables aux besoins de la vie pratique, c'est-à-dire nous obtiendrons la réponse à ce que coûte approximativement la production de tel ou tel phénomène.

L'énergétique biologique nous enseigne que la vie est la transformation de l'énergie chimique de la nourriture absorbée en énergie vitale dans toutes ses manifestations, mais en tant seulement que l'énergie chimique des aliments le permet [2].

Il existe donc dépendance et équivalence, mais pas identité de ces deux espèces d'énergie. Tout phénomène vital n'est autre chose qu'une transformation d'énergie biologique ayant lieu dans un sens quelconque, économique, juridique, esthétique, etc., etc. C'est à ces transformations que correspondent nos impressions, sensations, raisonnements et actions.

En réalité, à toutes ces manifestations correspondent certaines quantités d'aliments et d'énergie chimique contenue dans ces derniers. S'il arrivait que l'énergétique parvînt à définir les équivalences thermiques des phénomènes vitaux, cela nous servirait à peu de chose, puisque, en sociologie, il s'agit non de la valeur absolue des manifestations vitales dans l'économie de la nature, mais de leur

1. Dans nos équations de l'équilbre social on peut prendre pour unité non seulement p_x, mais p_y, p_z, etc., ce qui revient évidemment au même, puisque le rapport des grandeurs ne change pas avec le changement de l'unité de mesure. On pourrait donc mesurer tous les phénomènes sociaux au point de vue moral ou esthétique, mais malheureusement il n'existe pas d'unité de mesure universellement acceptée, comme c'est le cas avec l'énergie économique et avec l'or.

2. Il faut encore ajouter : pour autant que la race le permet, car il est évident que la même quantité d'aliments peut provoquer des phénomènes vitaux différents en dépendance de la race même et de l'intensité de la vie dont elle est douée.

importance purement sociale, c'est-à-dire de leur valeur relative, de leur prix.

Les aliments constituant la source des manifestations vitales, et pouvant en même temps être appréciés, d'après leur valeur sociale en or, il est évident que les phénomènes spirituels et sociaux en général doivent pouvoir être évalués de la même façon.

Nous voyons que la forme extérieure des phénomènes sociaux, moraux, esthétiques, etc., auxquels la sociologie descriptive attribue une importance énorme n'en a presque pas pour la mécanique sociale.

Celle-ci s'occupe principalement du prix, c'est-à-dire de ce que coûte la production de chaque phénomène, puisque c'est de ce prix que dépend le rôle social du phénomène.

Il serait profitable de connaitre les équivalents thermiques ou en général les équivalents dynamiques des énergies vitales; — ces équivalents nous indiqueraient les limites maximales et minimales des fluctuations auxquelles sont soumis les différents taux de transformation de l'énergie et pourraient ainsi servir pour vérifier les moyennes des prix établis d'une manière empirique. L'énergétique biologique se trouve, hélas! dans un état tellement rudimentaire qu'on ne pourrait guère encore compter sur cette source pour avoir des données numériques.

Du reste ces données seraient si différentes de la réalité sociale concrète qu'elles n'auraient point de valeur directe. Toutefois, nous citerons quelques données sur l'état des études actuelles dans ce domaine[1]. Nons avons vu au commencement de cette étude que les énergies vitales ont leur source dans l'énergie potentielle accumulée dans les organes et les tissus de l'organisme, puisée des aliments. Nous avons également vu que la forme définitive que prend l'énergie vitale — c'est la chaleur qui peut être considérée comme excrétum au point de vue de l'énergie organique, de même que l'urée, l'acide carbonique, l'eau sont des excréta au point de vue de la matière. Il est donc faux de prétendre que la chaleur se transforme soi-disant en énergie vitale — la chaleur ne se transforme pas, elle se dissipe tout simplement, ce qui n'implique pas que la chaleur n'est d'aucune utilité pour la vie; bien au contraire, la chaleur lui est indispensable, pas en tant que source de l'énergie vitale ou chimique, mais comme condition nécessaire pour leur fonctionnement. Dans les réactions chimiques la température ne constitue

1. Chauveau. *La valeur énergétique des aliments*, 1897. — Dastre. *L'aliment au point de vue énergétique*, 1897.

qu'une condition nécessaire à la manifestation des forces agissantes. On peut en dire autant des réactions ayant lieu dans l'organisme.

La chaleur joue donc un rôle double dans l'organisme; elle constitue une condition indispensable des réactions qui y ont lieu d'une part, et d'autre part elle est l'excretum, la forme définitive de l'énergie vitale.

L'énergétique nous permet de comprendre ce que l'organisme demande des aliments : non seulement de la matière destinée à renouveler constamment les parties usées de l'organisme, mais aussi de l'énergie.

La nourriture apporte de l'énergie de deux espèces : l'énergie chimique dont elle est la source, et de l'énergie thermique.

La première seule peut se transformer, chez les animaux, en énergie vitale; la seconde sert à augmenter la température extérieure de l'organisme : c'est la chaleur vitale.

L'énergie vitale même se transforme en chaleur, mais pas exclusivement, ce qui ne saurait avoir lieu que chez les animaux à l'état d'immobilité complète, par exemple chez les ours en hiver.

Chez les autres l'énergie vitale se transforme en travail mécanique, par exemple pour relever des fardeaux ou pour exécuter des travaux manuels, ou encore en énergie nerveuse (électrique) quand les nerfs, le cerveau, ou l'organe électrique chez certains poissons, sont en action (pensées, sensations, volontés, etc.).

Or, quand le courant d'énergie vitale, après avoir circulé dans l'organisme, en sort entier sous forme de chaleur, la mesure de celle-ci sera également la mesure de l'énergie vitale dont la source primitive se trouve dans les aliments. Si ce courant est partagé en deux, trois ou quatre *courants* : thermique, mécanique, musculaire ou nerveux, il faut mesurer chacun d'eux et faire l'addition.

Dans le premier cas on se sert simplement du calorimètre à glace, c'est ainsi qu'a procédé Lavoisier : il plaça dans un morceau de glace un cobaye et constata que le petit animal avait fondu 341 grammes de glace en 10 heures de temps, c'est-à-dire il avait produit 27 calories. Actuellement on emploie des calorimètres aériens, ou encore des bains. On peut aussi procéder autrement : au lieu de saisir le courant à sa sortie de l'organisme sous forme de chaleur, on peut s'en emparer à son entrée sous forme d'énergie chimique potentielle. Ici, également on évalue en calories, se basant sur les principes de la thermochimie établis surtout par Berthelot. A l'aide de ces méthodes, la physiologie a réussi à établir quel-

ques bilans de l'énergie pour les êtres vivants placés dans différentes conditions, de même que les bilans de la matière.

En effet, le corps présente dans tous ses points une série de décompositions et de reconstitutions; les matériaux nécessaires sont puisés au dehors par la voie de la nutrition et en sont excrétés.

Cette circulation constante de la matière extérieure à travers l'organisme constitue la nutrition, l'essence de la vie. La circulation de l'énergie correspond à la circulation de la matière; celle-ci dépend entièrement de celle-là.

En sortant de l'organisme, l'énergie puisée dans les aliments peut se diviser en plusieurs branches: en énergie chimique, musculaire, nerveuse et en travail mécanique, indépendants les uns des autres, mais ayant une source commune; en additionnant toutes les énergies, nous obtenons une somme représentant l'énergie générale en mouvement et puisée dans la nourriture.

Il est évident qu'à chaque manifestation de la vie nerveuse (pensées, sensations, actions, etc.) correspond une certaine partie de l'énergie puisée dans les aliments, mais il est douteux qu'on arrive jamais à préciser qu'elle est la quantité de chacune de ces parties de l'énergie.

Jusqu'à nos jours on étudiait la question d'une façon générale.

L'énergie chimique, fournie par une unité d'aliments et calculée d'après les principes thermochimiques ainsi qu'au moyen des tableaux numériques de Bertholet, de Rubner et de Stohlman, constitue le potentiel alimentaire de la nourriture, sa *valeur* énergétique ou son *pouvoir dynamogénique.*

Elle est évaluée en calories et exprime donc en même temps la force *thermogénique* potentielle de la substance donnée.

Puisque cette énergie doit se transformer en énergie vitale (c'est-à-dire en travail ou énergie physiologique) la force *dynamogénique* ou *thermogénique* de la nourriture exprime en même temps sa valeur biogénétique.

Deux poids d'aliments différents pour lesquels ces valeurs numériques sont égales s'appellent poids isodynamogénétiques, isobiogénétiques ou isoénergétiques; ils sont équivalents au point de vue de leurs valeurs nutritives.

La nourriture fournit la chaleur à l'organisme en se décomposant dans celui-ci. La chimie biologique démontre que cette décomposition, de quelque manière qu'elle s'effectue, arrive toujours aux mêmes matières constituantes et à la même quantité de chaleur. Le point de départ ainsi que le point d'arrivée restent les mêmes indépendamment du chemin parcouru, par exemple un gramme de

fournit toujours la même quantité de chaleur, soit 9,4 calories, et aboutit à l'acide carbonique et à l'eau, mais cette transformation peut s'effectuer de différentes manières, autrement dit les cycles des évolutions nutritives sont très nombreux. Ces cycles sont équivalents au point de vue de l'énergie thermique. Pourrait-on en dire autant du point de vue de l'énergie vitale?

Prenons un cas tout à fait ordinaire. La nourriture passe de l'état primitif à l'état final, s'étant préalablement incorporée dans les tissus et ayant pris part aux fonctions vitales; le potentiel nutritif se tranforme en énergie calorique seulement après avoir passé par l'état intermédiaire d'énergie vitale.

C'est le type de l'évolution nutritive normale.

La nourriture a joué dans ce cas un rôle bio-thermogénétique.

Il peut y avoir aussi des types d'évolution irréguliers quand la nourriture passe directement à l'état final sans être incorporée préalablement dans les cellules vivantes de l'organisme, sans avoir passé par la phase d'énergie vitale, elle reste dans le sang, y subit la désintégration moléculaire et produit la même quantité de chaleur. L'énergie chimique s'y transforme directement en énergie calorique; une telle nourriture est purement thermogénétique (l'alcool par exemple, d'après certains physiologises).

Les substances de cette catégorie ne sont pas au point de vue de l'énergétique des aliments, leur énergie potentielle ne se transforme point en énergie vitale, mais devient directement chaleur.

D'autres aliments fournissent à l'organisme de l'énergie vitale, se décomposent et sortent sous une forme simplifiée. Les graisses, par exemple, qui ont une construction moléculaire compliquée sortent de l'organisme sous forme d'acide carbonique et d'eau.

Il en est de même pour les hydrates de carbone et le sucre.

Ces substances atteignent une composition très simple pendant leur trajet à travers l'organisme; elles abandonnent, dans cette baisse, l'énergie chimique qu'elles contenaient à l'état de potentiel.

La thermochimie nous permet de déduire, grâce à la comparaison de l'état primitif à l'état final, la valeur énergétique, dynamogénique ou thermogénétique, elle donne, par conséquent, la mesure de la capacité nutritive des aliments. Ainsi un gramme de graisse fournit à l'organisme une quantité d'énergie vitale égale à 9,4 calories; les albumiroïdes 4,8.

La valeur énergétique des hydrates de carbone est de 4,2 calories. Notons que l'alcool fournit plus de chaleur que certaines substances déjà citées. Un gramme d'alcool vaut, au point de vue d'énergie thermique, autant que 1 gr. 66 de sucre, 1 gr. 44 d'albuminoïdes,

0 gr. 73 de graisse. Ces quantités sont isodynamiques. Mais, nous l'avons dit, l'alcool fournit directement de la chaleur sans passer par la phase d'énergie vitale. En effet, les expériences de von Noorden ont démontré que, si au lieu des hydrates de carbone, on fournit à l'organisme des quantités isodynamiques d'alcool, l'animal perd en poids; des substances azotiques qui se trouvent dans son organisme se décomposent et l'animal dépérit.

Outre l'énergie, la nourriture apporte encore des matières indispensables au renouvellement de l'organisme.

Les aliments ont donc des propriétés, soit dynamogéniques, soit plastiques, ou les deux genres à la fois.

Les albuminoïdes, par excellence (substances protéiques, azotiques), possèdent ce dernier caractère. Les albuminoïdes seules suffisent à entretenir la vie, l'organisme pouvant ainsi fabriquer les graisses et les hydrates de carbone aux dépens des aliments azotiques ainsi que transformer les unes en autres. Néanmoins, les aliments protéiques seuls ne pourraient suffire, car il faudrait manger une quantité énorme de viande (3 kilogrammes par jour) pour satisfaire tous les besoins de l'organisme. Ordinairement la nourriture est composée de trois espèces de substance; les albuminoïdes fournissent les matériaux plastiques, les deux autres l'énergie vitale.

Nous venons d'exposer des connaissances abrégées sur la mesure indirecte de l'énergie biologique, soit à l'aide de l'énergie qui la précède — de l'énergie chimique, — soit à l'aide de celle qui suit, — de l'énergie calorique.

Il est évident que pour la mécanique sociale des mesurages ne sont encore d'aucune utilité; la mécanique sociale possède, du reste, des moyens de mesurage direct qui lui suffisent pour le moment.

Rappelons qu'il existe, entre la phase primitive d'énergie chimique des aliments digérés par l'organisme et leur phase finale d'énergie calorique expulsée par ce même organisme, la phase intermédiaire d'énergie biologique égale, quantitativement, aux deux premières, quoique différant qualitativement.

Or, on se contente, pour le moment, de mesurer l'énergie biologique par elle-même ou à l'aide de l'énergie économique et de l'or. Nous comparons soit l'utilité sociale (la forme générale de l'énergie biologico-sociale) d'un bien matériel ou immatériel à l'utilité sociale de l'or, soit les énergies sociales spécifiques (des organes et appareils, leurs travaux) qui ont été employées pour la production de ces biens à celles de l'or.

Or, nous pouvons comparer les biens immatériels aux biens matériels tels que l'or, parce que, au point de vue de l'énergétique, le

caractère matériel des derniers disparaît, les biens matériels ne représentent, de même que les biens immatériels, qu'une certaine quantité d'utilité ou d'énergie biologico-sociale. On peut acheter et vendre de l'énergie sociale, morale, etc., comme on achète et vend de la force motrice ou de l'électricité.

L'or est donc l'équivalent social général, la personnification pure et l'incarnation de l'énergie socio-biologique. Il est en même temps le transformateur général : la plupart des biens matériels et immatériels peuvent être produits moyennant les dépenses pécuniaires nécessaires. Il faut cependant noter des biens matériels (antiquités, œuvres d'art très recherchées), ainsi que des biens immatériels (chefs-d'œuvre, actes d'héroïsme, etc.), qui ne peuvent être fabriqués *à volonté*, malgré toutes les dépenses imaginables.

Ces biens sont néanmoins mesurables. C'est à l'énergétique de l'avenir d'en fournir les moyens.

Dr L. Winiarski,
Privat-Docent à l'Université de Genève.

REVUE CRITIQUE

LA RELIGION COMME PRINCIPE SOCIOLOGIQUE[1]

M. Durkheim et ses collaborateurs nous donnent le deuxième volume de l'*Année sociologique* comprenant, avec l'analyse des travaux parus de juillet 1897 à juin 1898, deux articles originaux : le premier, de M. Durkheim, sur la *Définition des phénomènes religieux*, le second de MM. H. Hubert et M. Mauss, intitulé *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*.

Dans le travail d'analyse, la part de M. Durkheim lui-même est considérable. Il a apporté sa contribution à un grand nombre de sections, et s'est chargé seul de tous les ouvrages concernant la famille, le mariage, la morphologie sociale. Cela représente une somme de lectures, en plusieurs langues, vraiment énorme, un labeur assidu dont nous devons être reconnaissants à M. Durkheim.

Ses collaborateurs sont, à une ou deux exceptions près, restés les mêmes et se sont partagé la besogne d'une manière sensiblement identique. Ils nous pardonneront de ne pas revenir sur l'organisation de l'ouvrage, et sur la part personnelle qui revient à chacun d'eux dans le travail.

L'ordonnance du livre, conservée dans ses lignes générales, a reçu quelques améliorations de détail. Les subdivisions ont été multipliées; quelques-unes sont nouvelles, comme celle qui concerne la *Morphologie sociale*. Une part plus grande me paraît avoir été faite sinon aux questions pratiques, du moins, ce qui est très voisin, à tout ce qui concerne l'organisation sociale actuelle. Je l'avais souhaité et le sociologue ne peut, ce me semble, que s'en féliciter; car l'analyse d'un état ou d'un phénomène social contemporain n'est pas moins instructive, quoique d'une autre manière, que la recherche historique et l'étude des origines. Et si le défaut de recul peut nuire à la sûreté de l'interprétation et même à l'impartialité du jugement, ce sont des inconvénients que peuvent compenser la certitude relative et l'abondance de l'information.

1. E. Durkheim et ses collaborateurs, *l'Année sociologique*, 2e année (1897-1898). 1 vol. in-8, 596 p., Alcan.

Enfin une table analytique des matières a été ajoutée, et c'est là une amélioration que tous les travailleurs apprécieront. Une telle table ne devrait manquer à aucun livre d'étude de quelque étendue. Je regrette seulement que les noms propres soient exclus de celle-ci; il serait désirable de pouvoir retrouver aisément à travers tant d'articles divers tout ce qui concerne un même auteur et ses théories.

I. — Comme précédemment, c'est la sociologie religieuse qui ouvre l'ouvrage. M. Durkheim s'en explique dans sa préface. Il maintient que c'est du phénomène religieux que sont sortis par voie de dissociation tous les autres phénomènes sociaux; ils y sont enfermés à l'état confus. « C'est des mythes et des légendes que sont sorties la science et la poésie; c'est de l'ornemantique religieux et des cérémonies du culte que sont venus les arts plastiques; le droit et la morale sont nés des pratiques rituelles... La parenté a commencé par être un lien essentiellement religieux... Tout au plus peut-on se demander si l'organisation économique fait exception et dérive d'une autre source. » Cette thèse a été soutenue dès longtemps et peut aisément se soutenir, si l'on se place au point de vue strictement historique, c'est-à-dire si l'on envisage les *formes successives* des croyances et des institutions. Il en serait peut-être tout autrement si, au lieu d'envisager les apparences que les phénomènes sociaux ont revêtues dans la conscience des hommes, on essaye de se rendre compte du fond réel de ces phénomènes. — Si la religion contient primitivement l'art, la morale et la science, il semble bien que ce soit, non à la façon dont une cause contient son effet, mais tout au plus comme une simple enveloppe cache un germe qui la fait éclater. On peut dire par conséquent, au point de vue de l'histoire extérieure des phénomènes sociaux, que tout est sorti de la religion. Mais on peut dire aussi, en un sens que j'estime plus profond, plus conforme à la réalité, que l'art, la morale et la science ont peu à peu en partie éliminé et en partie résorbé la religion. Elle ne constituait donc pas l'essence, mais seulement la forme extérieure et provisoire de ces fonctions sociales. Ce qu'elles contenaient de réel et de positif, les besoins vitaux, psychologiques ou sociaux auxquels elles correspondaient, voilà le véritable principe de leur croissance et de leur éclosion finale, précisément caractérisée par la conquête de leur autonomie à l'égard des religions.

« On ne connaît pas la réalité sociale, si on ne l'a vue que du dehors, écrit M. Durkheim (p. V) et si l'on en ignore la substructure. » Je partage entièrement cette manière de voir, mais il peut sembler que ce que M. Durkheim croit être la réalité intime du phénomène social en est précisément le dehors, et qu'en s'attachant

à la forme religieuse des origines sociales, c'est précisément la sub-structure qu'il néglige. Il n'est douteux pour personne que pou bien comprendre le présent, il faille remonter au passé, mais question est de savoir à quels éléments du passé il faut demande un principe d'explication, et attribuer une valeur vraiment causale Or c'est justement dans une certaine mesure le présent qui nou permet de le discerner et de guider nos interprétations, et e ce sens le présent n'explique pas moins le passé que le pas n'explique le présent. Car une expérience sociale plus avancée et u conscience plus claire permettent de mieux saisir la véritable natu de fonctions, fort obscures dans leur forme primitive, et de reco naître les réalités sociales transfigurées par l'imagination du p mitif. Si donc nous voyons aujourd'hui la science positive, l'art pr fane, le droit laïque se constituer dans leur pleine indépendan vis-à-vis des fonctions semblables de caractère religieux, c'est qu y avait dès l'origine un ferment distinct et indépendant de positivité mentale et de laïcité sociale qui a progressivement *substitué* ses produits à ceux de la pensée religieuse. La religion a pu primiti-vement, recouvrir et cacher, en très grande partie, ce travail spon-tané, parce que, en effet, elle enveloppait presque toute la vie; elle a pu même, pendant une période limitée, en abriter les débuts, comme la coquille protège l'embryon. Mais on ne dira pas que la coquille ait créé l'embryon; l'oiseau qui la brise pour éclore ne lui doit point vraiment sa vitalité ni sa force; il s'en échappe quand elle commencerait à l'étouffer. Et l'histoire paraît bien vérifier e effet l'idée de ce développement autonome de la pensée profane dont chaque conquête a imposé un recul à la fonction religieuse dans la vie individuelle ou dans la vie collective. Il me paraîtra dès lors difficile de dire que certaines formes de pensée ou d'acti-vité soient *nées* de la religion, sous prétexte qu'elles en sont *sortie* lorsqu'au contraire elles semblent l'avoir peu à peu envahie refoulée, limitée.

La question que soulève la thèse de M. Durkheim, est don d'abord une grave question de méthode. Il s'agit de savoir si, da la recherche des *origines*, à laquelle aucun sociologue ne se ref sera, ce mot doit être pris dans un sens *chronologique* ou dans u sens *étiologique*; si l'histoire enfin au sens étroit du mot est tout et l'essence de la sociologie.

II. — M. Durkheim, en raison de la thèse que nous venons d'in-diquer, a dû se préoccuper de définir le phénomène religieux. On reconnaît d'ordinaire d'une manière purement intuitive et on cr pouvoir le désigner avec sûreté, et pourtant on serait peut-êt

embarrassé d'en déterminer avec précision les caractéristiques. Les faits groupés sous ce nom présentent parfois une telle hétérogénéité de contenu et même, dans les cas extrêmes, impliquent au moins à certains égards une mentalité si différente, qu'on éprouve quelque peine à concevoir comment on les rapproche sous une même dénomination.

Partir, comme on le fait souvent, des religions estimées les plus parfaites, de celles au milieu desquelles on vit, auxquelles on adhère peut-être, en dégager l'essence, et s'en servir comme d'un critérium pour reconnaître les autres faits qui doivent être classés comme religieux, dans la mesure où ils satisfont à ce critérium, c'est, pense M. Durkheim, une méthode arbitraire et subjective. Peut-être ferai-je cette réserve que c'est aussi la plus naturelle et qu'elle est même nécessaire à ce titre provisoire.

Nous ne pouvons tout d'abord comprendre la pensée d'autrui qu'en fonction de la nôtre, et c'est seulement par degrés que de multiples contacts avec d'autres pensées nous affranchissent de notre propre individualité. C'est ainsi qu'en matière religieuse, nous devenons capables de reconnaître dans la pensée rudimentaire et fruste du primitif, des éléments et des germes de notre propre mentalité, et de modifier ainsi notre jugement sur nos propres idées. Ainsi, comme plusieurs psychologues récents l'ont montré, nous allons constamment de notre conscience à celle d'autrui et inversement, et cette double marche est inévitable. Mais on peut accorder à M. Durkheim que l'un de ces moments est sans valeur proprement scientifique et que c'est au second qu'il faut arriver pour obtenir des définitions vraiment objectives en sociologie.

Aussi écarte-t-il quelques définitions du phénomène religieux, qui paraissent relever de la première méthode. Le sentiment de l'infini et l'effort pour l'exprimer (M. Müller), le sentiment du mystère des choses et la croyance à l'omniprésence de quelque réalité qui passe l'intelligence (Spencer) sont étrangers au primitif. Pour lui rien de surnaturel; tout ce que nous estimerions magique ou miraculeux ne saurait apparaître comme tel, en l'absence de toute notion de l'ordre naturel. L'ignorance complète supprime l'idée de mystère aussi bien que le ferait une science intégrale.

Définirons-nous le domaine religieux par l'idée des rapports de l'homme avec la divinité? Mais outre que la notion de divinité n'implique pas partout l'idée d'une puissance supérieure, il y a même des religions où cette notion est absente. Le Bouddhisme et le Jaïnisme sont des religions athées. En d'autres cas, on constate plutôt une distinction des choses sacrées et des choses profanes, que

la reconnaissance de véritables divinités. Celles-ci sont caractérisées par une individualité bien marquée, et les dieux sont plutôt dérivés de cette distinction du sacré et du profane qu'ils n'en sont l'origine et n'en donnent la mesure.

Il paraît donc impossible de définir d'emblée l'idée religieuse, par son contenu; il faut dès lors la déterminer par sa forme sociale extérieure.

Cette forme, c'est d'abord l'existence d'une croyance commune à un groupe, imposée par la collectivité à l'individu et sanctionnée soit par des peines, soit au moins par l'opinion publique. Et à quoi cette croyance se distingue-t-elle comme religieuse? Précisément à ce que la profane relève de l'opinion individuelle et des modes ordinaires de la connaissance empirique, tandis que la croyance religieuse est reçue toute faite de la tradition et du milieu social. De là le caractère tout particulier du respect dont elles sont investies. Ce premier trait ne suffit pas à la définition cherchée; car la Patrie, Jeanne d'Arc, la Révolution, sont l'objet de croyances de ce genre. Un second critérium doit donc intervenir : c'est l'existence d'un culte corrélatif aux croyances. M. Durkheim arrive donc à cette conclusion finale : *Les phénomènes dits religieux consistent en croyances obligatoires, connexes à des pratiques définies qui se rapportent à des objets donnés dans ces croyances* (p. 22) et *subsidiairement*, on appelle du même nom les croyances et les pratiques facultatives qui concernent des objets assimilés aux précédents. M. Durkheim renvoie dos à dos, comme on le voit, les partisans de la priorité du mythe sur le rite et ceux de la thèse inverse bien qu'il paraisse tout d'abord incliner vers la première. Car s'il ne peut guère y avoir de rite sans mythe corrélatif, cependant le rite prend souvent un développement plus ample et plus rapide que le mythe; et inversement, le rite contribuant à préciser et à fixer le mythe, il ne peut guère en fait y avoir de mythe sans rite.

La définition de M. Durkheim laisse donc volontairement dans l'ombre le contenu propre du phénomène religieux, pour le déterminer uniquement par sa forme psycho-sociale : croyance et pratique obligatoires, et par conséquent d'origine collective. Où serait en effet l'autorité qui imposerait à l'individu des croyances et des
mes étrangères à ses besoins propres, si ce n'est dans la
ribuée à l'individu, la représentation religieuse apparaît -
une inintelligible hallucination, dont on ne compren-
mation ni la persistance. Mais c'est une représentation
ective, hétérogène à l'âme individuelle. Si, par la suite,
ndividuelle peut se produire, ce ne serait que par voie

de dérivation et d'imitation; la distinction du sacré et du profane n'en aurait pas moins sa source dans celle de l'esprit social et de la conscience individuelle, et ainsi se trouvent écartées toutes les théories qui cherchent l'origine des idées religieuses dans une interprétation directe, par l'imagination du primitif, des grands spectacles de la nature ou des étrangetés du rêve et de la mort.

Je me suis efforcé de suivre et de rendre fidèlement la pensée de M. Durkheim, dont la grande netteté me rendait la tâche facile. Elle offre assurément, comme toujours, quelque chose d'extrêmement séduisant dans la forme. Par exemple, expliquant la *transcendance* de l'ordre religieux par l'hétérogénéité de l'âme collective et de l'âme individuelle, elle expliquerait du même coup le passage de l'*état théologique* à l'*état positif*, le progrès de la libre pensée, d'une manière à la fois très large et très simple : ce serait le résultat de l'individualité croissante de la conscience, une des formes de l'affranchissement progressif de la personne humaine. La raison critique serait essentiellement individuelle et non sociale. L'avènement de la positivité serait le triomphe de l'individualisme.

Je ne crois pas possible d'instituer ici une discussion complète de ces différentes thèses. Qu'il me soit seulement permis de formuler quelques-unes des difficultés qu'elles me paraîtraient susciter :

1° M. Durkheim insiste sur l'hétérogénéité de l'âme collective et de l'âme individuelle. Mais il a bien soin de nous rappeler que par pensée collective, il n'entend rien de plus que la manière *sui generis* dont les hommes pensent quand ils pensent collectivement (p. 25). Ces deux déclarations se concilient-elles aisément? Comment les âmes individuelles et l'âme sociale seraient-elles à ce point hétérogènes si celle-ci n'est en quelque sorte que la résultante de celles-là? Et de fait comment expliquera-t-on la formation de cette pensée collective, sinon à l'aide d'éléments empruntés à la conscience des individus, et inversement comment la pensée collective aurait-elle la moindre prise sur les individus, si ceux-ci ne se reconnaissaient en elles, et ne contenaient déjà à quelque degré ce qui la caractérise? Cette dernière objection, souvent opposée à toute idée de révélation, peut s'appliquer à cette sorte de révélation sociale par laquelle M. Durkheim caractérise la religion. L'étrangeté des idées religieuses vient, nous dit-on, de ce que nous n'avons pas encore pénétré les lois de l'idéation collective. Mais cette étrangeté n'éclate nullement pour l'adepte d'une religion, elle n'existe que pour celui qui s'en est séparé; elle ne se révèle nullement au fidèle, mais seulement au sociologue indifférent et détaché. Quel point d'appui peut-on d'ailleurs imaginer de la théorie de l'idéation collective,

sinon les lois de l'idéation individuelle, et n'est-ce pas, en tout état de cause, s'arrêter arbitrairement à moitié chemin et en une position absolument instable, que de prendre les idées religieuses, c'est-à-dire les moins objectives de toutes, pour principe d'explication sociologique, sans chercher à expliquer la formation même de ces idées? De là naturellement deux autres questions.

2° D'une part, il ne sera pas possible de s'en tenir à une définition de la religion fondée uniquement sur sa forme psycho-sociale. Il faudra en venir à en considérer le contenu. Sans doute M. Durkheim, ayant en vue simplement une définition préparatoire destinée à reconnaître un certain phénomène social, à en fournir un critérium, pouvait paraître en droit de s'abstenir d'en déterminer la matière. Il est pourtant visible qu'au fond, pour lui, comme pour MM. Hubert et Mauss, cette matière est la vie sociale elle-même. Il s'agirait alors de justifier cette conception et de faire comprendre comment la société, si c'est vraiment elle, s'est aperçue comme *objet* religieux, par quels prismes de mentalité collective ou individuelle cette notion a dû passer pour subir cette déformation. On voit bien qu'une foi religieuse est une croyance commune ayant pour effet et même si l'on veut pour but de constituer un symbole de ralliement (en quoi l'âme collective serait d'ailleurs autant l'effet que la cause de la religion). Mais il n'est ni nécessaire, ni évident, que le contenu de ce symbole soit emprunté à l'idée sociale elle-même; on conçoit bien par exemple que le culte du soleil ait pu être une condition et une formule de la conscience nationale d'un peuple, sans être par lui-même un symbole social. Il serait devenu symbole social parce qu'il est devenu religion et non inversement. L'importance non seulement théorique, mais pratique et même actuelle, de la question s'entrevoit. C'est que si la religion n'avait qu'un contenu social, la question de sa vérité se poserait à peine. Demande-t-on aux couleurs du drapeau d'être *vraies*? On ne leur demande que d'être *adoptées*. En elles-mêmes elles sont quelconques. Si, par exemple, les premiers chrétiens avaient attribué au culte des Césars un sens purement politique, et non une portée métaphysique, s'ils avaient compris qu'il s'agissait d'affirmer, sous forme cérémonielle, le prin-
ité romaine et de la domination romaine, et non pas
n à la droite du Père Céleste dans un monde trans-
ient pu, sans aucune compromission de conscience,
royance propre avec une manifestation toute exté-
me, rendre à Dieu ce qui était à Dieu, à César ce
r. Le monde a payé bien cher, après les chrétiens un
simple malentendu. Mais si le dogme religieux a

contenu extra-social, cosmologique par exemple, la question de sa vérité se posera forcément et au lieu de se soucier seulement de la force de cohésion qu'elles donnent à une société, on ne pourra se dispenser de les juger en elles-mêmes. On voit, sans que j'insiste, comment se trouve liée à l'histoire des progrès de l'esprit critique et de la pensée libre, liée aussi aux problèmes pratiques les plus aigus de la société contemporaine, cette simple question d'origines : quel est le contenu de la pensée religieuse? Quels sont les *objets* dont l'âme — collective ou individuelle — s'empare pour les consacrer comme objets de croyance et de culte communs?

3° D'autre part, pour montrer que le *sujet* de la pensée religieuse est l'âme collective, on allègue que, rapportée à la conscience individuelle, cette pensée apparaîtrait comme une invraisemblable fantasmagorie. Je ne suis pas frappé de la justesse de cette assertion. La tendance anthropomorphique à projeter partout la vie et la pensée n'est pas contestable comme trait caractéristique de l'esprit de l'enfant ou du primitif. Elle est peut-être favorisée par la vie sociale, et cela même serait très discutable; mais en tout cas ne s'impose-t-elle pas avant tout du dedans et non du dehors, en vertu d'une loi toute mentale, et non en vertu d'une pression extérieure? M. Durkheim, en rappelant après tant d'autres, combien la distinction du naturel et du surnaturel est étrangère au primitif, n'ébranle-t-il pas lui-même sa thèse de l'hétérogénéité de la pensée collective et de la pensée individuelle? Entre l'imaginaire et le perçu, entre les conceptions et les faits, et même entre les mots et les idées, le primitif ne pourra non plus établir de séparation nette, et par conséquent toute cette fantasmagorie comporte, aussi bien qu'elle requiert, une explication tirée des lois mêmes de la psychologie individuelle.

On ne s'expliquerait pas, pense M. Durkheim, que l'expérience ne soit pas venue rapidement apprendre aux hommes de quelles erreurs ils étaient les victimes, dans l'hypothèse de l'origine individuelle de la pensée religieuse, par exemple dans l'explication spencérienne tirée du sommeil et des rêves, etc. Mais d'abord l'expérience ne dénoncera pas moins les erreurs de la pensée collective; si elle n'y réussit pas plus vite, c'est qu'elle a pour premier effet de faire reculer progressivement les objets des représentations religieuses dans un domaine où la vérification est impossible; et c'est encore une loi connue d'une psychologie qui n'a rien de spécifiquement collectif, ni de mystérieux. Les dieux reculent sur le sommet des montagnes, dans les astres, dans les entrailles de la terre, dans le « ciel », partout où l'on ne peut plus s'assurer de

leur absence. On condamne ou l'on brûle les livres, on dissimule ou l'on nie les faits qui tendraient à affaiblir la croyance. Toute forte croyance a ainsi pour effet de se placer elle-même dans les conditions où elle ne puisse être démentie, comme il arrivait à cet hypnotisé à qui l'on avait suggéré qu'il n'avait plus de tête, et qui se tâtait partout, mais en évitant soigneusement de se toucher la tête; il croyait vérifier qu'il n'en avait pas tandis qu'il se contentait, à son insu, de ne pas vérifier qu'il en avait une. Puis il faut prendre garde de ne pas raisonner comme si une expérience avancée et critique coïncidait avec une pensée religieuse primitive; mais on sait combien l'homme est lent à former les expériences qui nous semblent les plus simples. Ce que dit ici M. Durkheim des croyances religieuses, de combien d'erreurs de tout genre ne le dirait-on pas aussi bien, erreurs que la moindre expérience usuelle semblerait suffisante à dissiper, et qui persistent des siècles.

Inversement, si l'on ne voyait nulle part les pensées individuelles en travail de conceptions religieuses nouvelles, on pourrait les regarder comme le produit d'une mentalité toute particulière, hétérogène à celle de l'individu; on peut dire qu'alors il nous serait à tout jamais impossible à nous, individus, de comprendre l'origine de semblables croyances, et il n'y aurait pas d'autre alternative que de continuer à les considérer comme divines. Au contraire, partout où l'histoire peut pénétrer, nous voyons les inventions religieuses en matière de dogmes ou de culte se former comme toute autre invention, dans l'esprit individuel, et se répandre par diffusion imitative. Et c'est pourquoi l'histoire des religions peut nous permettre de nous en affranchir en même temps que de leur rendre justice. Au degré près de conscience et d'intentionnalité, nous n'avons aucune raison de penser que les croyances religieuses se soient, en général, formées selon d'autres lois que nous ne voyons dans l'histoire se former le bouddhisme ou le mahométisme et, sous nos yeux mêmes, le mormonisme ou le culte du Sacré-Cœur. La théorie des « causes actuelles » appliquée à la sociologie semble valable, et elle ne paraît pas justifier le mode d'explication de M. Durkheim.

III. — Ce qui conduit le plus souvent à écarter les explications proprement psychologiques en sociologie, c'est qu'on les confond volontiers avec des explications intellectualistes. Mais cette assimilation est injuste, puisqu'une psychologie moins superficielle que celle qui dominait au siècle dernier, nous a précisément habitués à ne jamais oublier la complexité des fonctions spontanées de l'esprit, la part de l'inconscient, l'automatisme de l'habitude et de

l'association, l'irrationalité du sentiment et de l'imagination. Rien n'est plus propre à nous rappeler ces vérités que l'étude des religions. En lisant la très curieuse et savante étude de MM. Mauss et Hubert sur le *Sacrifice*, on aura l'impression très vive que le primitif vit dans une sorte de rêve où les représentations flottantes et indécises, sans autre ordre que celui d'une suggestion spontanée, sans lien plus rigoureux que celui du sentiment qu'elles accompagnent et traduisent, sans garantie autre que leur simple intensité, apparaissent avant de pouvoir se formuler, se développent ou s'étendent avant de réussir ni même de chercher à se comprendre ni à se définir, se substituent les unes aux autres ou subissent une fusion plus ou moins complète entre elles, se comportent enfin d'une manière très analogue aux représentations des songes proprement dits. L'intérêt et le sacrifice (p. 135), le sacré et l'impur (p. 91), l'obligation et le sacrilège (p. 68), le principe de vie et le principe de mort (p. 134), la puissance divine à qui le sacrifice semble offert, dégagée, créée en même temps, et par une opération qui semble la détruire, finalement le dieu, la victime et le prêtre, toutes ces idées se confondent et se remplacent avec une telle facilité, sont transposées en tonalités si variées, que toute interprétation nette, toute exposition précise semblent condamnées, par cette précision même, à l'inexactitude. C'est comme si l'on voulait traduire un conte d'E. Poe dans la langue de Taine.

Difficile était donc la tâche entreprise par MM. Hubert et Mauss, et il faut leur rendre cette justice qu'ils ne l'ont pas artificiellement simplifiée en rattachant la pratique du sacrifice à une origine historique unique. Suivant eux, l'unité de l'idée du sacrifice n'est pas à chercher dans une telle origine, à la façon dont par exemple Robertson Smith et Frazer prétendaient la trouver dans le Totémisme. Ils se sont proposé non de décrire la genèse du sacrifice, mais, par une analyse précise de deux rites très développés, le rite indou et le rite hébraïque, d'obtenir un schéma de la fonction sacrificielle, qui nous permette d'en découvrir l'essence. C'est la nature et le but de la fonction, et non une problématique origine qui, à travers la diversité des applications et des formes du sacrifice, en constituerait l'unité. Ces deux auteurs nous décrivent donc d'abord le sacrifice, et leur étude comporte trois moments principaux ; ils considèrent successivement : *l'entrée*, c'est-à-dire les opérations qui préparent et sanctifient le sacrifiant, le sacrificateur, le lieu et les instruments du sacrifice, — *la victime*, et l'*acte* même qui constitue le sacrifice, — *la sortie*, c'est-à-dire les rites qui dissolvent les liens religieux créés pour le sacrifice et rendent à la vie pro-

fane les personnes ou les choses qui en étaient sorties. Mais il nous est impossible d'analyser en détail cette exposition très minutieuse et très érudite, qui se complète par l'étude des *variantes du schéma* général, suivant les fonctions spéciales du sacrifice (p. 99, sqq) et celle de cette forme particulièrement achevée du système sacrificiel : le *sacrifice du Dieu*. Nous nous contenterons de citer les lignes suivantes où les auteurs résument ce qui constitue, précisément, suivant eux, l'unité de l'idée du sacrifice (p. 133) : « Il est toujours fait d'un même procédé qui peut être employé pour les buts les plus différents. Ce procédé consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie. Or, contrairement à ce que croyait Smith, la victime n'arrive pas nécessairement au sacrifice avec une nature religieuse achevée et définie. C'est le sacrifice lui-même qui la lui confère. Il peut donc lui donner les vertus les plus diverses... Elle peut également transmettre un caractère sacré du monde religieux au monde profane ou inversement; elle est indifférente au courant qui la traverse. On peut en même temps charger l'esprit qui s'est dégagé d'elle, de porter un vœu jusqu'aux puissances célestes, se servir d'elle pour deviner l'avenir, se racheter de la colère divine en faisant aux dieux leur part, et enfin jouir des chairs sacrées qui restent. D'un autre côté, une fois qu'elle est constituée, elle a, quoi qu'on fasse, une certaine autonomie; c'est un foyer d'énergie d'où se dégagent des effets qui dépassent le culte étroit que le sacrifiant assigne au rite... »

Mais nous n'avons encore là que la forme extérieure du sacrifice; on peut se demander quel en est le véritable fond, et c'est ici que nous retrouvons la théorie de M. Durkheim : «... On pourrait croire que le système tout entier n'est qu'un jeu d'images. Les pouvoirs auxquels s'adresse le fidèle qui sacrifie ses biens les plus précieux semblent n'avoir rien de positif. Qui ne croit pas, ne voit dans ces rites que de vaines et coûteuses illusions et s'étonne que l'humanité se soit acharnée à dissiper ses forces pour des dieux fantomatiques. Mais il y a peut-être de véritables institutions auxquelles il est possible de rattacher l'institution dans son intégralité. Les notions religieuses, parce qu'elles sont crues, sont. Elles existent objectivement comme faits sociaux. Les choses sacrées par rapport auxquelles fonctionne le sacrifice sont des choses sociales. » Les choses sacrées ont ainsi le double caractère nécessaire : d'une part elles sont transcendantes, extérieures et supérieures, au sacrifiant; d'autre part, elles lui sont jusqu'à un certain point pénétrables et comm

cables, car les réalités sociales « sont à la fois, suivant le point de vue où l'on se place, dans et hors l'individu ».

C'est, comme on le voit, toujours la même lacune que nous trouvons ici dans la théorie. Nous comprenons bien qu'une fois constituées, les religions jouent un rôle social, par le seul fait qu'on y croit, quel qu'en puisse être le contenu. Mais nous ne voyons aucune démonstration que ce contenu même soit social, ni, en tout cas, aucune explication de la transposition des choses sociales en choses religieuses, d'apparence au moins fort différentes. Sauf dans les religions avancées, le caractère social apparaît uniquement dans les résultats et la fonction de la religion, il ne lui semble pas intrinsèque. L'analogie purement formelle résultant de ce caractère à la fois transcendant et communicable des choses religieuses, ne saurait évidemment suffire comme justification. Car l'État aurait les mêmes caractères et l'État, reconnu comme tel, est chose essentiellement laïque. C'est donc à cet égard la mentalité primitive qui seule pourrait nous donner la clef du phénomène religieux. Autre chose est donc la théorie du rôle et de l'importance sociale des religions, autre chose l'affirmation d'un contenu social immanent et inconscient de ces institutions. L'Evhémérisme d'un Spencer ou d'un Grant Allen, ou le naturalisme compliqué de philologie d'un M. Müller s'accommoderaient tout aussi bien de la première thèse, et ne seraient même pas embarrassés de montrer dans la religion un produit social. Mais du moins ces thèses, dont je n'ai d'ailleurs nullement la pensée de méconnaître l'insuffisance, visaient-elles chacune à leur façon à nous faire concevoir la genèse de la pensée religieuse. Au contraire la sociologie religieuse de MM. Durkheim, Hubert et Mauss nous paraît se condamner elle-même à rester purement narrative ou descriptive.

Je persiste donc à penser qu'il est difficile au sociologue de considérer les religions comme causes, de les expliquer comme effets; et je me demande ensuite si, une fois ainsi expliquées, elles ne perdraient pas une bonne partie de la causalité sociale qu'on leur prête.

GUSTAVE BELOT.

NOTES ET DOCUMENTS

L'AUDITION COLORÉE

L'audition colorée est la faculté que possèdent certains sujets de percevoir une couleur en même temps qu'ils entendent un son. Ce phénomène, connu depuis plusieurs années déjà, a occupé et préoccupé les médecins et surtout les oculistes qu'il intéressait tout particulièrement. On l'a étudié dans de nombreuses expériences, on lui a consacré d'intéressants articles dans les revues savantes et même on a écrit sur lui des livres de haute valeur. Mais, jusqu'à présent, le grand public s'en était assez peu soucié. Quant aux musiciens, amateurs ou professionnels, ceux qui connaissaient son existence le mettaient au rang des problèmes psycho-physiologiques qui ne relèvent pas de leur domaine.

Or, cette année même, à propos de la deuxième édition d'un livre de M. le Dr Suarez de Mendoza sur l'*Audition colorée*[1], un journal de musique, le *Monde musical*, s'est emparé du sujet et lui a consacré quelques articles.

D'autres feuilles suivront certainement ce premier avis au lecteur, et ainsi, une question, qui s'était posée jusqu'à présent devant un public restreint et compétent, sortira du domaine de la science pour solliciter des attentions beaucoup plus nombreuses mais certainement moins éclairées. Qu'y faire? C'est aujourd'hui le sort de bien des problèmes scientifiques : ils tombent dans le domaine de tous, on les examine — superficiellement — on les calcule avec promptitude et on leur donne des solutions quelquefois... bien inattendues.

Une telle diffusion des connaissances n'est pas sans danger à beaucoup de points de vue, mais puisqu'on ne peut s'y opposer, peut-être est-il possible de présenter les questions au public — aux savants nous n'avons rien à apprendre — d'une façon claire, précise, en laissant place, le moins possible, aux interprétations de fantaisie, sources d'erreurs constantes.

Et, à ce sujet, que M. le Dr Charpentier nous permette de lui dire que la phrase terminant la préface du livre, que nous citions tout à l'heure, nous cause un peu d'étonnement.

1. Pour le compte rendu de cet ouvrage, voir la *Revue philosophique*, 1891, I, 644.

L'éminent docteur déclare que : l'*audition colorée* n'est pas un phénomène d'auto-suggestion, car, dit-il, « il serait surprenant qu'en présence de la quantité d'individus suggestibles, le phénomène ne soit pas plus fréquent et surtout n'augmente pas en proportion du nombre des faits publiés ».

Nous ne pouvons partager cet avis. Les phénomènes dont il s'agit ne sont pas encore très répandus dans le public, nous l'avons dit, aussi peu de gens s'en préoccupent-ils, mais qu'un de nos grands quotidiens ait l'idée de les signaler, qu'une feuille mondaine s'en empare, c'est alors que nous pourrons recueillir des observations. Et quelles observations! Souvent les plus confuses, les plus étrangères au sujet qu'il soit possible d'imaginer. Tout le monde se reconnaitra cette faculté nouvelle d'*audition colorée* et ce sera à qui contera à son voisin les choses extraordinaires qu'il découvre en s'observant.

Il est presque impossible de s'adresser aux « gens du monde » pour confirmer ou infirmer une théorie scientifique quelconque. L'observation rigoureuse et la recherche méthodique des faits résultent d'habitudes intellectuelles prises de longue date et qui leur sont — on ne saurait leur en faire un grief — assez étrangères de par la vie même qu'ils sont appelés à mener. Ou ils écoutent inattentivement ce qu'on leur demande, ne le comprennent point et restent sans réponse, leur esprit étant occupé ailleurs; ou ils établissent entre les faits des relations fausses, hétéroclites et ils nous proposent comme preuves à l'appui, ce que leur imagination leur suggère, plutôt que ce qu'ils ont vraiment observé.

Qu'on nous pardonne cette remarque un peu vive, nous voudrions mettre au moins les musiciens en garde contre eux-mêmes et, s'ils veulent apporter aux recherches concernant l'*audition colorée* leur contribution personnelle, nous les prierions de le faire avec une scrupuleuse exactitude, en exigeant eux-mêmes, pour les expériences auxquelles ils se soumettent, des conditions d'une grande rigueur.

Nous allons indiquer quelques cas d'*audition colorée* qui nous ont paru des plus intéressants. Mais de ces observations isolées et contradictoires assez souvent, il est difficile de rien conclure, ils ne peuvent être pris que comme de précieuses indications.

Joachim Raff colorait ainsi les instruments de musique :

Flûte, bleu azur;

Hautbois, jaune;

Cornet, vert;

Trompette, écarlate;

Flageolet, gris noir.

Il est vrai que Léonard Hoffmann, dans un ouvrage paru en 1786, donnait des couleurs différentes. Pour lui,

Le violoncelle était bleu indigo;

Le violon, bleu outre-mer;

La clarinette, jaune;

La trompe, rouge vif;
La flûte, rouge kermès;
Le hautbois, rouge rose;
Le flageolet, violet.

A côté du musicien Raff et du savant Hoffmann, nous trouvons un poète, Th. Gautier, musicophobe avéré, qui n'a raconté ses impressions de coloration auditive qu'après s'être intoxiqué avec du hachisch. La prose charmante du séduisant halluciné n'est pas d'un appoint fort important au point de vue qui nous occupe. Plus sérieux est le témoignage du compositeur Ehlert, qui écrit :

« L'air en *la majeur* (de Schubert) est d'une chaleur si ensoleillée et d'un vert si tendre, qu'il me semble, en l'entendant, respirer la senteur des jeunes pousses de sapin.... Non! en vérité, si *la majeur* ne dit pas vert, je n'entends rien à la coloration des sons. »

A vrai dire, c'est plutôt là une boutade, un trait amusant qu'une chose certaine. Si on avait interrogé Ehlert dans toutes les circonstances où il lui fut donné d'entendre le ton de *la majeur*, nous doutons fort qu'il l'eût *toujours* trouvé vert tendre. Ces appréciations écrites, plume courant dans une lettre gaie et animée, c'est un peu... de la littérature; cependant, venant d'un musicien, la citation n'est pas dépourvue de valeur.

Combien plus suspects sont les témoignages suivants que M. le Dr de Mendoza a cru cependant devoir recueillir et qu'il nous présente comme dignes de foi.

M. Nüssbaumer colore de cette façon les notes du piano :
Ré [1], brun avec des raies claires;
Fa [1], brun châtain;
Mi [2], couleur cuir sombre et bleu de bluet;
La, jaune chamois;
La [3], jaune orangé;
Sol, jaune citron.

Comment a été conduite l'expérience, c'est ce qu'on ne nous dit pas. Quelles associations d'idées préalables s'étaient déjà établies dans l'esprit du sujet? Quelles vérifications de ses dires ont été faites? Autant de points obscurs. Alors, quelle valeur a une affirmation qui, pour être faite de bonne foi, peut être entachée d'erreur à l'insu même du sujet?

Nous trouvons encore des affirmations de ce genre : telle note est rouge, tel jour est blanc, telle époque est verte. Car il y a des gens qui colorent les périodes historiques.

Avant de parler d'eux et de nous occuper de ces pseudo-sensations d'une espèce si nouvelle, nous voudrions poser une question à ceux qui se sont occupés assez d'*audition colorée* pour avoir une opinion déjà faite à ce sujet. Comment la couleur qui n'a pas d'existence par elle-même, qui n'est qu'un attribut des corps, qui ne se rapporte qu'à des différences de mouvement, peut-elle être appliquée à des abstractions? Comment imagine-t-on une perception comme celle de la couleur.

transportable d'un objet sur l'autre comme une couche de vernis? Nous ne l'expliquons pas. Comment un substantif attribut « couleur » s'applique-t-il à un autre substantif abstrait « période historique » qui ne correspond à la réalité que d'une façon très éloignée, très détournée du sens primitif, à la suite d'une généralisation si étendue que nous ne pouvons plus concevoir les faits qu'elle comporte d'un seul coup et d'ensemble?

Le mot ou les mots de « période historique » résument pour nous une presque incalculable suite de faits que nous ne pénétrons dans le détail qu'après de longues études et de minutieuses recherches. Et encore... La totalité nous échappe. Elle est trop vaste. Or, il se trouve des gens assez heureux pour « colorer des périodes historiques ».

Au reste, qu'est-ce qui est coloré dans leur idée? Est-ce le mot « période »? Est-ce tel ou tel fait dominant? Tel ou tel personnage principal? Ils gardent là-dessus un prudent silence.

Certains autres sujets colorent les jours. L'un d'eux déclare que le *dimanche* est *blanc*. Qu'est-ce qui est blanc le dimanche? Est-ce que tous les objets paraissent blancs ce jour-là? Ou bien est-ce le mot lui-même qui est blanc? Alors ce ne serait plus le « jour », mais le « mot » qui serait coloré.

Au reste les pseudo-sensations de couleur ne se limitent pas à un seul de nos sens, elles peuvent affecter tous les autres. Certaines personnes dignes de foi — paraît-il — colorent les odeurs, les mots, les chiffres, les figures géométriques.

D'autres sont atteintes de ce que j'appellerai la *vision sonore*; l'image se traduit pour elles par un son. Ainsi un des sujets cités dans le livre en question entend un bourdonnement net quand il contemple le ciel étoilé, au contraire le coucher du soleil lui donne une sensation de silence.

Sommes-nous dans le domaine de la fantaisie ou dans celui de la science? Qu'on me permette ici un souvenir personnel.

En 1898 je fis la connaissance d'un jeune Russe, Boris de H., qui prétendait que chaque personne était pour lui invariablement associée à une couleur. L'une était rose, l'autre grise, etc.

— Et moi, lui dit un jour une dame qui écoutait ses affirmations, de quelle couleur me voyez-vous?

H. hésita un instant et répondit :

— Je vous vois *jaune*.

Toutes les personnes présentes se mirent à rire et l'interlocutrice comme les autres. Mais H. persista dans son idée avec un accent de sincérité qui me surprit et dont je cherchai la cause.

Or je me rappelai que, lors de son arrivée (on était à l'hôtel, en villégiature), la personne dite *jaune* portait un corsage maïs qu'elle garda quelques jours encore. Il était très possible que le jeune homme, la voyant pour la première fois, l'eût attentivement regardée, et qu'il l'ait associée, du coup, à la couleur jaune dont elle apparaissait vêtue.

Cette association devait persister, malgré les changements de toilette subséquents, lesdits changements ne s'imposant plus à l'attention, l'habitude de voir la personne étant prise une fois pour toutes. Seulement, à la question posée l'attention première s'était réveillée et l'idée du *jaune* s'était présentée tout de suite.

Voilà ce que j'ai supposé, parce que c'est probable et plausible.

Ce jeune homme disait aussi apercevoir en même temps que les personnes des figures géométriques leur correspondant : carrés, lignes, entrelacs ; mais, à ce sujet, je n'en ai pu tirer aucune explication satisfaisante et je n'ai pu démêler la part de sincérité qui entrait dans ses dires successifs. Ce que j'en ai appris de plus clair, c'est que ces constatations étaient fort à la mode dans les salons de Saint-Pétersbourg et que beaucoup de Russes se découvraient des facultés semblables aux siennes pour concevoir les lignes et les couleurs.

J'ai rapporté cet exemple parce qu'il est très explicable par l'association des idées, sans recourir à l'hypothèse de lésions anatomiques ou de troubles visuels quelconques. Si ce jeune homme cultive cette habitude d'esprit pendant quelque temps, la mode, l'imagination et l'exercice aidant, il pourra fournir le sujet d'une monographie intéressante pour ceux qui étudient les pseudo-sensations de couleur.

Nous n'insisterons pas davantage sur les observations relatées dans la nouvelle édition de l'*Audition colorée*, la répétition des mêmes faits ne pourrait être que monotone sans devenir concluante. Quand nous aurons parlé d'une personne qui déclare que *do* est jaune, *ré* blanc, *mi* noir... nous n'aurons rien dit.

Arth. Rimbaud émettait des appréciations de ce genre quand... il se moquait du public. Un autre sujet voit le hautbois, la flûte et le piano d'une couleur bleue, pendant qu'un troisième proclame qu'ils sont jaunes.

Enfin, Mme B. nous annonce que :

La musique d'Haydn lui parait d'un vert désagréable;

Celle de Mozart, bleue en général;

Celle de Chopin se distingue par beaucoup de jaune;

Celle de Wagner lui donne la sensation d'une atmosphère lumineuse changeant successivement de couleur.

Si j'osais parler de moi, voici ce que je pourrais affirmer :

Certaines compositions de Mozart — je ne dis pas « tout » Mozart — et plusieurs des symphonies de Haydn me donnent une impression *physique* exactement semblable à celle que j'éprouve en me promenant dans la campagne au printemps. C'est le même allégement, la même douceur heureuse, les mêmes sensations exquises que celles éprouvées sous le fin ciel bleu, si tendre, si délicat, à l'apparition des premiers bourgeons verts montrant leurs pointes naissantes. Je crois sentir la fraicheur de l'eau qui court sous les herbes, respirer l'air léger et transparent, en un mot, c'est une béatitude complète, un délice que je goûte à l'audition comme à la promenade. Suis-je seul à

éprouver semblable effet? Je l'ignore. De là à résumer une impression si nette dans une couleur caractéristique et prédominante, comme celle du vert clair, il n'y a qu'un pas. Pour affirmer de très bonne foi que la musique de Haydn ou celle de Mozart est bleu clair ou vert tendre, il n'y a qu'à forcer légèrement l'impression ressentie, mais c'est précisément ce « pas » que je ne veux point franchir, c'est cette invitation sournoise de l'esprit à une fausse association d'idées que je n'accepte en aucune façon, car je veux bien goûter des plaisirs délicats, mais je ne veux pas me détraquer l'esprit ni le système nerveux, et c'est à quoi on aboutit infailliblement en se laissant aller à ces demi-exactitudes de pensée, en s'abandonnant à ces aimables fantaisies de l'imagination vaguement troublée. « Restons en équilibre », a dit Gœthe. Le mot renferme toute une règle de conduite. Celui qui l'oublie s'expose à de cuisants regrets. Les jeux de l'esprit, pour agréables qu'ils paraissent, ne sont pas toujours inoffensifs.

On me pardonnera d'avoir ainsi parlé de moi. Je l'ai fait parce que, en toute sincérité, c'est le meilleur exemple que je pouvais donner, car nul ne peut le connaître et l'analyser aussi bien que moi-même.

On peut supposer que, dans la majorité des cas, il s'agit ainsi d'une simple association d'idées : mais quant à *voir* et à affirmer que la musique de Chopin est *jaune*, celle de Mozart *bleue*, celle de Wagner *changeante*; Wagner surtout, dans lequel les modulations abondent, où les changements d'effets et de timbres déconcertent; celle de Saint-Saëns grise, aussi bien le délicieux petit *Oratorio de Noël* que le *Déluge* et *Henry VIII*. C'est inadmissible.

En résumé, la période des recherches concernant l'*audition colorée* est loin d'être close; à ceux qui, acceptant le fait, en demandent les causes, aucune réponse absolument satisfaisante ne peut être adressée. Il faut continuer méthodiquement à essayer de découvrir la vérité, c'est affaire aux physiologues, aux psychologues et... aux artistes. Il est évident que ces derniers n'ont pas à examiner les cas pathologiques qui pourraient se présenter à propos de fausses sensations de couleurs; mais, à d'autres titres, leur concours peut être de quelque utilité. Les artistes — j'entends ceux qui méritent ce nom et pas ceux qui se l'approprient — sont par état des psychologues, car ils ont reçu le don de pénétrer les âmes et tout sentiment humain, normal ou dévié, est pour eux sujet de méditation; si donc un problème psychologique se pose à propos d'*audition colorée*, ils peuvent au moins essayer de l'examiner. Enfin certaines expériences faites se rapportant à la musique, les musiciens semblent qualifiés, plus que tous les autres, pour en être bons juges ou au moins pour s'y prêter. Ils seront, de par leur spécialisation même, à l'abri de certaines erreurs qui entachent de nullité bon nombre des expériences qui ont, jusqu'à présent, été présentées comme probantes par ceux qui ont cru devoir se préoccuper du problème si attachant de l'*audition colorée*.

M. DAUBRESSE.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Dr W. Nicati. La philosophie naturelle, 1 vol. in-18, 308 p. Paris, Giard et Brière, 1900.

M. le Dr Nicati nous donne dans ce volume ses idées sur l'homme et sur le monde. Elles forment trois parties, la première est intitulée : la mathématique ou de l'harmonie inter-émotionnelle et comprend deux livres : le calcul et le sentiment; la seconde traite de l'éthique ou de l'harmonie inter-individuelle, ses deux livres sont respectivement consacrés à l'art et à la société; la troisième s'occupe de l'énergétique ou de l'harmonie inter-élémentaire et ses deux livres de la force et de l'univers. L'ouvrage se termine par une conclusion où l'auteur nous parle de l'existence et de l'infini. Il ne me semble pas très utile de suivre pas à pas M. Nicati dans son exposé. Voici quelques-unes de ses idées : « La cigale qui chante a conscience de son chant, la foudre de son explosion, l'arbre de sa résistance à la cognée... l'activité par elle-même est consciente. » — « La mémoire, synonyme de polarisation, est représentée dans les piles électriques par les encrassements. » — « L'existence est comparable à un tricycle... Faite de la tension, du temps et de l'espace, l'existence *est* par leur association. En dehors de l'association, elle n'*est* plus. Oiseuses sont les discussions par lesquelles on a cherché à attribuer la corporéité à l'un de ces éléments à l'exclusion des autres. L'être n'appartient pas à l'étendue, il n'appartient pas davantage au temps et non plus à la tension. Seule la force, qui en est le composé harmonique, peut aspirer à cette dignité. »

Le langage de M. Nicati est parfois étrange, comme on voit. Pour être juste je dirai que la pensée est parfois originale, qu'elle est parfois juste et parfois aussi ingénieuse. Mais les affirmations trop hasardées de l'auteur et sa tendance à des rapprochements un peu superficiels nuisent beaucoup à la valeur de son livre.

Fr. P.

Dr Rudolf Eisler. Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke, 1 vol. in-8°. Mittler und Sohn, Berlin, 1899. Livraisons I-VII.

« Le progrès des différentes sciences, dit en substance l'éditeur de cet ouvrage, par cela même qu'il élargit sans cesse et de tous

notre connaissance, fortifie et rend impérieux le besoin d'en connaître les rapports et d'en saisir l'unité. Un obstacle réel à la satisfaction de ce besoin consiste dans les expressions et la terminologie philosophiques. Si répandues qu'elles soient, dans l'usage courant, leur sens précis reste d'ordinaire ignoré et embarrassant. C'est pour répondre à cette nécessité qu'a été fait le présent ouvrage. »

A coup sûr, rien ne serait meilleur pour la philosophie que de jouer entre les sciences ce rôle d'intermédiaire et d'organisatrice. Tout en facilitant l'œuvre des spécialistes, elle se nourrirait ainsi continuellement, et entretiendrait sa réalité. Mais pour aborder cette tâche, il faut d'abord qu'elle se rationalise, qu'elle écarte les discussions verbales, les caprices individuels de vocabulaire qui jouent la profondeur et l'originalité. Il faut que ceux qui la cultivent se résignent à laisser voir l'étendue de ce qu'ils ont acquis, et qu'ils s'entendent pour l'énoncer, au lieu de le mettre négligemment de côté, et de ne s'attacher qu'aux controverses où l'on peut montrer ses grâces. A cette réforme, un dictionnaire philosophique ne suffit pas; mais il y peut servir. Rapprochée des travaux d'Eucken sur l'histoire de la terminologie, et du prix Welby pour l'amélioration du vocabulaire, son apparition est pour le moins un heureux symptôme.

Il est édité dans un format modeste et formera un seul volume très maniable. Néanmoins l'impression fine, quoique nette et heureusement éclairée par l'emploi courant de quatre sortes de caractères, lui permet de contenir une matière assez abondante, de cinq à six fois plus considérable que le Lexique de M. Alexis Bertrand, par exemple. Aussi M. Eisler n'a-t-il pas reculé devant de nombreuses citations, laissées volontairement de côté par M. Bertrand. En principe, on ne peut que l'en louer. Un pareil ouvrage, pour dépasser le cercle trop étroit des écoliers en philosophie, demande non seulement à être « quellenmässig bearbeitet », mais encore à en fournir la preuve sous forme de sérieuses références. Dans l'exécution de ce plan, le choix fait par l'auteur n'est pas toujours aussi heureux qu'on pouvait s'y attendre. Le défaut général est qu'il n'a fait ni un *Philosophisches Wörterbuch* exclusivement allemand, ni un dictionnaire philosophique européen, comme il paraît cependant l'avoir désiré, et comme il aurait été désirable. Il cite les étrangers, mais de façon très inégale et insuffisante. A l'article *Contingenz*, ils ne sont représentés que par Spinoza, Clarke, et par une définition pour ainsi dire ironique de Destutt de Tracy. A l'article *Aufmerksamkeit* (attention), le plus moderne des auteurs français cités est Condillac; des auteurs de langue anglaise, Thomas Reid. L'article *Freiheit* (liberté) contient un mot de M. Paulhan, et c'est tout; M. Renouvier paraît inconnu; je n'ai même vu son nom (et rien que le nom) qu'à l'article *Phänomenalismus*. L'article *Liberum arbitrium* s'arrête, pour ce qui n'est pas allemand, à Malebranche. *Hypnose*, où sont cités les noms de huit auteurs français, omet M. Pierre Janet. L'article *Idées-forces* existe,

mais il se réduit à ce commentaire : « Activité des idées, Idées en tant que forces impulsives. » Ni un nom, ni une explication. On serait presque tenté d'y voir un parti pris. Et l'on pourrait multiplier beaucoup ces exemples. Il y a d'ailleurs un étrange abus de certains auteurs, sans doute plus familiers à M. Eisler : par exemple Destutt de Tracy, déjà nommé, qui représente en maint article à lui seul toute la philosophie française. Enfin, pourquoi les citations d'auteurs étrangers sont-elles faites tantôt dans leur langue originale, tantôt d'après une traduction allemande, tantôt même d'après une traduction latine? A l'article *Qualité*, deux passages de Locke qui se suivent sont cités l'un en anglais, l'autre en allemand. Il aurait fallu choisir une méthode : cela parait indiquer que les textes ont été pris chez les critiques ou les lexicographes, dans l'état où ils se trouvaient, et sans être collationnés sur les ouvrages primitifs : procédé dangereux, qui ouvre la porte à bien des erreurs. N'est-ce pas à quelque confusion de ce genre qu'est due cette singulière définition du *Pélagianisme* : « Tendance de la philosophie chrétienne qui prend pour principe la doctrine de la prédestination »?

Mais cependant, si ce dictionnaire n'est pas fait pour élargir l'horizon philosophique de ses compatriotes (et ce n'était pas, il faut le répéter, le but de l'auteur, qui n'a voulu que leur faciliter l'intelligence des termes), il n'en présente pas moins, et à divers points de vue, une utilité générale. D'une part, il peut être d'un grand secours aux étrangers pour comprendre avec précision la langue philosophique allemande, sous la seule condition de prendre garde à la valeur et à l'autorité inégales des auteurs cités. D'autre part, il y a peu d'articles de quelque importance où l'on ne trouve des indications historiques intéressantes et souvent peu connues; à propos d'un mot, il n'est pas rare qu'il présente en résumé très serré l'histoire d'une idée (das *Absolute*, *Erfahrung*, *Seele*, etc.). Sans doute, il y a quelquefois disproportion : certains termes sont simplement définis, tandis que d'autres sont accompagnés d'une sorte d'encyclopédie des idées qui s'y rattachent (*Rechtsphilosophie*). Il arrive aussi que les deux soient mêlés : par exemple dans *Natur*, *Philosophie*. Les textes n'étant rangés ni par classes, ni par ordre chronologique, on rencontre Bacon entre Malebranche et Leibniz, Jacob Bœhme au milieu des philosophes du XVIIIe siècle. Nous retrouvons là les inconvénients de cette méthode de travail qui consiste à juxtaposer des fiches de toute origine en ne s'imposant pas toujours de les critiquer et de les coordonner. Mais la richesse des matériaux est grande, et c'est l'essentiel dans un dictionnaire. Chacun n'a qu'à les classer pour son propre compte. Les scolastiques, en particulier, y sont abondamment représentés. Le vieux *Lexicon philosophorum* de Goclenius est souvent mis à contribution. Presque toutes les formules latines courantes figurent à leur rang alphabétique avec les références nécessaires : « Ignoti nulla cupido; dictum de omni et nullo; crede ut intelligas, etc. » Il y en a même de

plus rares, telles que « Accidentale possibile est putari destructum ut remaneat subjectum », d'Avicenne ou de toutes modernes, comme l'*Ignorabimus* de Dubois-Reymond. Toutefois, il y manque les noms de plusieurs sophismes : « A dicto secundum quid, Fallacia accidentis, etc. » Lacunes d'autant plus étonnantes qu'on y trouve « Ignoratio elenchi » et les noms de tous les modes syllogistiques. En revanche on y verra un certain nombre de termes appartenant à la philosophie occulte, expliqués sans longueurs : « Adam Kadmon, Astraleib, Ensoph, Aziluth, Beriah, etc. », ainsi que les expressions les plus connues de la philosophie orientale : « Atmam, Buddhi, Karma, Maya, etc. »

Tout cela représente donc en définitive une masse assez respectable de documents. Mais ce qui fait l'intérêt général de ce lexique pour la science, c'est moins encore leur réunion que la précision relative avec laquelle le sens commun des mots finit par être mis en relief. L'auteur s'est visiblement appliqué à résumer objectivement les phénomènes de la terminologie philosophique, en dehors de tout *système* personnel. Malgré la modestie avec laquelle il déclare dans sa préface qu'il s'est tenu à dessein dans la généralité, et n'a voulu faire que des définitions nominales là où elles étaient nécessaires, il a souvent abouti à montrer combien il y a d'éléments stables et universels dans ces concepts philosophiques si souvent calomniés. La chose est d'autant plus remarquable qu'il a surtout insisté sur ce qu'il appelle « das rein Philosophische », c'est-à-dire la métaphysique et la théorie de la connaissance, qui sont évidemment la partie la moins favorable à ce résultat. Je crois par là que cet ouvrage individuel fournit une bonne preuve de ce que pourrait un travail collectif pour faire progresser l'unité du vocabulaire philosophique.

A. L.

C. Radulescu-Motru. Studii filosofice, II, III (*Études philosophiques*), 2 fasc., 1898 et 1899, 93 et 24 p. Socec. Bucuresci.

L'auteur n'est pas un inconnu pour les lecteurs de la *Revue philosophique*; sa thèse inaugurale de docteur en philosophie (Leipzig), publiée aussi dans *Philosophische Studien*, « Zur Entwickelung von Kant's Theorie des Naturcausalität », a été analysée, il y a quelques années, ici même.

Ses études philosophiques, dont trois fascicules viennent de paraître, doivent former dans l'esprit de l'auteur un ensemble d'études qui passeront en revue les principaux problèmes de la philosophie; ces problèmes seront envisagés, d'après ce que R. M. vient de publier, surtout au point de vue de la logique et de l'histoire de la philosophie. Le premier de ces deux fascicules traite des « Problèmes de la Psychologie ». C'est une esquisse rapide des problèmes agités autour des éléments fondamentaux et constitutifs de la vie psychique. Après avoir

discuté la conception de la philosophie kantienne et ces différents postulats métaphysiques et psychologiques et après avoir agité la question du rang scientifique de la psychologie moderne dans l'échelle des sciences, R.-Motru insiste longuement sur le fameux *ignorabimus* de Du Bois-Reymond, *leit-motiv* cher aux métaphysiciens. Il constate, après un grand nombre de considérations, que l'argumentation de l'auteur du « Ueber die Grenzen des Naturerkennens », aboutit à des solutions unilatérales et ne parvient à résoudre que d'une manière insuffisante le problème de la causalité psychique. Poursuivant sa tâche d'exposer la légitimité de la méthodologie de la nouvelle psychologie, l'auteur analyse de tout près les opinions de Sigwart et souscrit volontiers aux conclusions du logicien de Tübingen, sur la manière dont la nouvelle psychologie doit coordonner les lois de la vie mentale. Une bonne partie de cette étude philosophique concerne spécialement la philosophie de W. Wundt, son maître, et expose dans tout un chapitre les interprétations des phénomènes et problèmes psychologiques de Wundt, insistant notamment sur les arguments et considérations critiques qui assurent à la psychologie une place dans le panthéon scientifique. Dans ses conclusions l'auteur soutient que la conception individuelle des problèmes psychologiques, qui caractérise toute la métaphysique, les discussions anciennes entre le sujet et l'objet et tant d'autres subtilités de logique de l'époque sont marquées au coin d'une insuffisance scientifique notoire, insuffisance qui soit en relief surtout à cause de l'absence des méthodes. Auparavant les problèmes étaient réduits à la description de quelques manifestations individuelles, à quelques vagues hypothèses. La psychologie moderne, basée sur des recherches vraiment méthodiques, doit commencer par la critique, pour déblayer la voie de tant d'hypothèses proposées le long du chemin de l'évolution de la pensée humaine; l'esprit constructif viendra ensuite pour bâtir l'édifice de la pensée et, petit à petit, il pourra dévoiler les lois et la vie de cette architecture mentale si complexe et si peu connue. La manière d'envisager cette nouvelle psychologie fait d'elle la base fondamentale de tout esprit philosophique.

Le second fascicule contient deux études : la question de l'âme et le rôle social de la philosophie. Pour la question de l'âme, l'auteur constate que la science a gagné une grande victoire, à savoir la démonstration péremptoire de l'incompatibilité entre la notion de l'âme et la notion de son extension dans l'espace. L'abime entre l'âme et la matière disparaît et on est sur le point d'ouvrir la voie d'une large conception moniste, dont l'idéalisme ne pourrait que profiter.

Pour ce qui traite du rôle social de la philosophie, R.-Motru se contente de faire quelques considérations de psychologie sociale, visant de tout près le mouvement philosophique roumain. L'histoire de la philosophie du peuple grec, conclut avec raison l'auteur, servira pour toujours comme [illegible] bel exemple du rôle social de la philosophie.

L'auteur, en somme, se contente de quelques considérations critiques et de mettre au point certains problèmes et postulats d'ordre psychologique et métaphysique.

On pourrait lui reprocher d'avoir envisagé les questions d'un point de vue trop métaphysique et d'avoir jugé surtout la psychologie moderne, expérimentale, d'après les postulats de la logique. Au lieu de nous entretenir des hypothèses sur le mouvement et l'énergie potentielle, l'auteur aurait pu trouver des raisons pour défendre la psychologie moderne et montrer sa portée, dans la nature de ses méthodes et de ses problèmes, plutôt que par des considérations logiques. Néanmoins, les études philosophiques de R.-Motru sont très intéressantes à lire et constitueront assurément une date dans la littérature philosophique roumaine.

N. Vaschide.

II. — Psychologie.

A. Mac Donald. EXPERIMENTAL STUDY OF CHILDREN (*Recherches expérimentales sur les enfants*). From Annual Report of U. S. Commissioner of Education for 1897-98 (p. 988-1390). — 1 vol. in-8°, 325 p. Washington. Government printing office, 1899.

Dans ce volumineux mémoire, publié par les soins du bureau d'éducation des États-Unis, M. Mac Donald expose les recherches expérimentales faites sur les enfants des deux sexes dans les écoles des États-Unis, soit par lui-même, soit sous sa direction par plusieurs collaborateurs comme J. A. Gilbert, Greenwood, Peckham, etc. Ces recherches consistent surtout dans l'étude anthropométrique et psycho-physique de l'enfance. Une grande partie de ses recherches et expériences ont été faites dans les écoles de Washington; sur 1 074 enfants d'écoles des deux sexes, dont 526 garçons et 548 jeunes filles, l'auteur a fait des études spéciales au point de vue de l'indice céphalique, de la sensibilité à la chaleur, de la sensibilité tactile, du sens de la localisation et de la force musculaire dans leurs rapports avec les facultés mentales, les conditions sociologiques, le sexe et la puberté. Dans une autre série de recherches — toujours dans les écoles de Washington — de nombreuses mesures anthropologiques ont été prises pour étudier leur relation avec les conditions sociologiques, la race et les facultés intellectuelles; ces recherches ont porté sur 16 473 enfants blancs et 5 457 enfants de couleur. Citons aussi quelques observations — bien courtes d'ailleurs — sur les enfants anormaux et un quatrième chapitre assez intéressant sur la distinction dans les différentes études scolaires comparativement et dans leur relation avec le sexe, la nationalité, les conditions sociologiques et la race.

Le résultat de cette riche moisson de documents, recueillis dans plusieurs départements des États-Unis, notamment à Washington,

New-Haven, Kansas-City, Milwaukee, etc., est des plus importants pour la psychologie expérimentale, quoique il y a bien peu des faits nouveaux qui ressortissent de ces milliers de chiffres et mesures. Néanmoins les conclusions des recherches si pénibles et de longue haleine de M. Mac Donald et de ses collaborateurs précisent mieux d'anciens faits mal connus et donnent une garantie scientifique à des observations jusqu'ici douteuses ou appartenant au domaine banal de l'observation journalière.

Retenons parmi les constatations du spécialiste du Bureau de l'Éducation des États-Unis le fait, que le discernement des poids croît graduellement depuis l'âge de 6 ans jusqu'à l'âge de 13 ans. A 6 ans le discernement a été trouvé pour un poids moyen de 14 gr. 8 avec 38 p. 100 de non-discernement ; à 13 ans le poids moyen discerné est de 5 gr. 4 avec une erreur de 2 p. 100. A 6 ans il y a un écart de 3 gr. 8 en faveur de l'habileté des garçons ; à 7 ans la discrimination est presque égale pour les deux sexes, et à partir de 13 ans à 17 les filles commencent à être devancées par les garçons. En général, la supériorité des garçons augmente avec l'âge.

Parmi les relations entre les différents *tests*, citons ce fait d'abord que le poids et la taille suivent presque exactement les mêmes courbes pour les garçons et les filles jusqu'à l'âge de la puberté. Après douze ans les filles commencent à gagner un peu plus au point de vue de la capacité des poumons, tandis que les garçons ne commencent leur croissance réelle qu'à partir de la quatorzième année. Non seulement les courbes concernant les tests physiques, mais aussi celles relatives à l'état mental montrent que le tournant de la vie (turning point in life) vient plus tard chez les garçons que chez les filles. D'une façon générale, il y a une correspondance entre les trois courbes physiques (taille, poids et capacité respiratoire), les variations augmentent à mesure que les enfants avancent en âge. Les variations moyennes changent avec le degré de croissance et atteignent le plus d'ampleur, aussi bien chez les filles que chez les garçons, pour les âges de douze à quinze ans. Les courbes mentales montrent une augmentation dans l'habileté à mesure que l'âge augmente, sauf pour l'essai de la force de suggestion. Les courbes d'habileté motrice volontaire et de fatigue correspondent exactement à celles de poids et de taille. L'effet de la puberté est très marqué sur la sensibilité aux poids, mais il est à peu près nul sur le discernement des différences de couleur.

Les expériences de rapidité et d'assurance dans l'action étant les plus affectées par la puberté, l'auteur croit qu'il est probable que la puberté a une plus grande action sur la nature mentale, que sur la nature physique de l'homme. Cette action serait plus grande sur les filles que sur les garçons.

Si l'on compare les temps de réaction simple et de choix, on remarque, conclut Mac Donald, que les enfants intelligents et les enfants inintelligents agissent de la même manière précisément avant la pu-

berté, entre onze et douze ans. La comparaison générale fait ressortir une habileté à peu près égale pour tous les enfants de onze ans, mais plus les enfants sont moins âgés, plus les moins bons élèves sont beaucoup plus lents. En outre, les enfants les plus intelligents sont aussi ceux qui ont le sens le plus exact du temps.

Les filles apprennent plus vite que les garçons, surtout dans les classes supérieures; le niveau de leurs classes est généralement beaucoup plus élevé. D'après Mac Donald et Greenwood, cette particularité s'expliquerait peut-être par le fait que les filles se développent plus rapidement que les garçons, leur organisation atteignant un plus haut degré de solidité que chez les garçons du même âge. Greenwood, le collaborateur de Mac Donald pour les écoles du *Kansas-City*, fait remarquer qu'au point de vue de l'éducation, il y a des périodes dans la vie d'un enfant où la croissance est maximum. « Durant ces périodes, dit-il, les fonctions vitales sont des plus actives pour constituer des accumulations pour les besoins futurs du corps; il faut qu'à ce moment la tension due à l'éducation soit aussi réduite que possible. Éducateurs et parents sont souvent en faute à cet égard : étude excessive, surmenage, veillées, perte de sommeil, peuvent détruire les constitutions les plus robustes ou les affaiblir pour tout le reste de l'existence » (p. 1108).

Disons en passant que, d'après les observations faites par MM. Franz, Boas et Basner à Toronto (Canada) et à Oakland, sur la croissance des premiers-nés, ceux-ci dépasseraient en poids aussi bien comme en taille les enfants ultérieurs; cette différence serait plus manifeste de la sixième à la quinzième année chez les garçons. Le fait paraît indubitable étant assez constant. Mais ce qui est plus intéressant à faire remarquer, c'est qu'au contraire, au moment de la naissance, les nouveau-nés ultérieurs ont le poids et la taille plus grands que le premier-né et les autres enfants (p. 1100).

On pourrait faire de nombreuses objections aux recherches de M. Mac Donald, surtout en ce qui concerne la corrélation des épreuves physiques et mentales et la discussion des méthodes employées. Il n'y a pas assez de discernement critique dans la manière de recueillir ses documents, et l'auteur accepte avec trop de facilité des méthodes, sans les avoir étudiées et contrôlées de près. La psychologie contemporaine doit s'occuper surtout de ses méthodes et être plus sévère dans ses jugements de discernement; car ce n'est pas seulement le nombre des faits qui donne de la valeur aux recherches, mais surtout la manière de les avoir recueillis. Et c'est en cela qu'il y a une différence bien grande entre la conchyliologie, la philologie et la psychologie. Les recherches expérimentales de M. Mac Donald sont trop sommaires et plus que schématiques, et lorsqu'on lit en psychologue son travail, on regrette d'avoir passé si vite sur la corrélation des épreuves mentales et des épreuves physiques entre elles, le seul point plus intéressant du travail. Les autres questions étudiées par l'auteur, comme la croissance,

et d'autres du domaine purement anthropologique, sont loin d'être nouvelles et, depuis Quetelet jusqu'à Gilbert, on possède un bon nombre d'observations; cette question vitale de la psychologie physiologique étudiée avec plus d'attention aurait donné au travail une touche vraiment originale et digne d'un labeur si inouï qui a été exigée par de pareilles recherches de l'éminent auteur américain. Je ne pourrais caractériser autrement le travail de M. Mac Donald que comme des recherches préliminaires, comme une collection considérable de documents. Avant M. Mac Donald nous avons étudié cette question, M. A. Binet et moi [1], pendant à peu près deux ans, et nous sommes conscients de la difficulté de pareilles expériences et des problèmes qui surgissent; hâtons-nous d'ajouter que le labeur de M. Mac Donald est des plus méritoires.

Le travail est accompagné d'une exposition sommaire de tous les appareils de psycho-physique et anthropométrie du laboratoire du Bureau d'Éducation, d'une liste des fabricants d'appareils scientifiques de tout le monde, d'un aperçu sur les mensurations psycho-physiques et anthropométriques faites à l'étranger et puis par une bibliographie sur l'enfance assez complète. Parlant des appareils, M. Mac Donald se contente de donner une simple description pour la plupart et n'insiste pour ainsi dire que d'une façon insignifiante sur leur valeur scientifique et les critiques qu'on peut leur adresser : de cette façon ses descriptions font souvent le double emploi d'un catalogue illustré.

N. Vaschide.

G. Patrick. University of Iowa : Studies in Psychology (Travaux du laboratoire de psychologie de Iowa), vol. I, pp. 92, et II, pp. 163. University of Iowa, Iowa city, 1897, 1899.

Le laboratoire psychologique de Iowa, dirigé par M. G. Patrick, suivra l'exemple donné par M. Scripture à Yale, et se propose de publier chaque année le résultat de ses travaux.

Le premier fascicule présente de nouvelles recherches de M. *Allen Gilbert* sur les écoliers et les étudiants; une étude de MM. *G. Patrick* et *Allen Gilbert* sur les effets de la privation de sommeil, et un travail de MM. *Allen Gilbert* et *Fracken* sur l'influence de l'exercice dans les temps de réaction ou temps psychiques. L'étude sur les effets de la privation de sommeil reproduit à peu près l'article déjà publié dans *Psychological Review* (vol. III, p. 469) et analysé ici : notons seulement que les graphiques ont été agrandis, ce qui les rend plus lisibles.

Les nouvelles recherches de M. Allen Gilbert sur les écoliers et les étudiants (p. 1-39) font suite à ce que l'auteur avait publié dans le IIe fascicule du *Laboratoire de Yale* (p. 40-100). On a mesuré le seuil

1. A. Binet et N. Vaschide. *Année psychologique*, IVe année, p. 1-316.

de la douleur, la force musculaire du poignet et celle du bras, l'appréciation musculaire des longueurs et (pour soulever) cette même appréciation au jugé; la capacité respiratoire, l'habileté motrice volontaire, la fatigue; enfin le poids et la taille. Avant et après cette série d'expériences, on prenait le pouls. Les résultats ont montré, comme on pouvait le prévoir, que l'habileté et la force de résistance augmentent avec l'âge : mais ce progrès est généralement plus lent chez les filles. De plus, à partir de la puberté, on voit s'accentuer la séparation entre les deux courbes graphiques : l'une, celle des jeunes filles change peu ; au contraire, celle des garçons s'élève beaucoup plus rapidement, sauf pour l'habileté motrice. En comparant ses recherches à Iowa avec celles de New-Haven (*Yale*), M. Allen Gilbert a noté de curieuses dissemblances.

Les graphiques sont clairs et faciles à lire : signalons-en cependant deux où la forme du graphique est renversée, on ne sait pourquoi, car il eût été facile de faire concorder avec les autres.

L'étude de MM. Allen Gilbert et G. Fracker sur l'*Influence de l'exercice sur les temps de réaction* (p. 62-76) a porté sur trois sujets : les auteurs ont pris des réactions sonores, visuelles et tactiles (à la pression et au contact électrique). Ils ont constaté que l'entrainement pour une seule espèce de réaction diminue en même temps la durée des autres du même genre. Mais si l'on passe à un autre genre, par exemple des réactions simples à celles de choix, il faut, pour accélérer cette nouvelle réaction, s'entraîner à nouveau sur la réaction de choix.

Le volume II comprend d'abord un ensemble d'épreuves mentales sur les perceptions visuelles des distances, les illusions de poids, la localisation des sons et l'acuité visuelle, enfin l'habileté motrice, par M. Seashore (p. 1-84); puis une analyse de la sensation de goût, par M. Patrick (p. 85-128); enfin la description d'un audiomètre et d'un chronoscope (p. 153-163). Une étude sur quelques particularités de la personnalité seconde (p. 128-152) avait déjà paru dans *Psychological Review* (vol. V, n° 6).

1. L'étude de M. Seashore est un travail d'ensemble comme il en a paru déjà quelques-uns, sur divers phénomènes mentaux étudiés en connexion les uns avec les autres. Les expériences ont d'abord été faites sur les auditeurs et auditrices bénévoles du cours de Psychologie, puis répétées par eux sur divers groupes d'enfants des écoles de Iowa.

Les recherches sur la perception des distances discontinues ont été faites de deux manières : dans l'une on juxtaposait trois figures, par exemple trois dollars, puis enlevant celui du milieu, on le reportait à droite ou à gauche, mais à une distance égale à l'entredeux des bords externes des deux dollars laissés en place. Dans la seconde, on juxtapose quatre dollars, on enlève les deux du milieu, et on fait alors chercher le point médian entre les deux bords gauches ou entre les deux bords droits des figures. En procédant ainsi, on constate que partout (sauf

pour les carrés) il y a illusion, d'autant plus forte que les figures sont plus grandes. Cette illusion se reproduit d'ailleurs quand on essaye de réaliser certaines surfaces : un carré, un rectangle de certaines dimensions, etc. — En quel rapport est cette illusion avec le développement mental ? elle ne varie pas avec le sexe, et ne semble pas décroître avec le progrès intellectuel, mais se maintenir [1].

Pour étudier les illusions de poids, M. Seashore a modifié le procédé classique et fait entrer en ligne nos idées préconçues sur la matière de l'objet soupesé, à laquelle nous attribuons d'avance telle ou telle densité. Ses résultats ne modifient pas sensiblement ce qu'on connaissait. — En terminant, il s'est demandé ce que donneraient ces expériences faites en l'état de fatigue : regrettons qu'il n'ait pas abordé cette étude des rapports de la fatigue et de l'illusion, pour laquelle nous cherchons en ce moment, avec le Dr Claparède, un dispositif pratique d'ergographie.

Les recherches sur la localisation des sons diffèrent de celles de M. Masumato (Cf. *Rev. phil.*, sept. 1899, p. 205) en ce que l'auteur a cherché à quel endroit, sur les divers plans horizontaux, verticaux, etc., on localise le son ; il a vu que l'intensité surtout détermine cette localisation, les sons faibles étant plus volontiers situés en arrière et les faibles au front. Quant à l'acuité auditive, elle ne lui semble pas influer sur le développement intellectuel (contrairement à ce qu'on admet généralement en psychologie pédagogique) : mais ses tables ont le défaut de comparer ensemble, au point de vue du développement des enfants d'âges différents (p. 59).

Enfin, dans une dernière série d'expériences, M. Seashore étud l'habileté motrice, les temps psychiques, le rythme et l'appréciati des intervalles. Les temps psychiques sont généralement plus cour chez ceux qui ont des mouvements plus rapides ; et les simples mo vements, dans une série rythmée régulièrement, durent généraleme autant que les plus courtes réactions, lesquelles comprennent cepe dant un phénomène sensitif et un autre moteur (p. 67). De plus, c mouvements se rythment généralement sur la respiration ou la circ lation. — Dans l'appréciation du temps, les petits intervalles (au-d sous de 5") sont ordinairement surestimés, et les grands (au-dess de 40") au contraire sousestimés.

2. L'analyse des perceptions gustatives, par M. G. Patrick (p. 85-1 comprend une série de recherches pour savoir jusqu'à quel point peut isoler les sensations gustatives de leurs voisines qui les color presque toujours dans la pratique, et à combien de goûts fondam taux se réduit la gamme de nos sensations gustatives.

1. Les chiffres donnés par l'auteur au tableau III, nous semblent, au traire, montrer que ces illusions croissent avec l'âge : nous avions sign même fait à propos de l'illusion de poids (*Rev. philos.*, déc. 1895), et peut- faut-il étendre cette hypothèse à toutes les sensations avec lesquelles construisons nos perceptions du monde.

L'auteur s'est servi des solutions de Kiesow (*Phil. Stud.*, IX et X) : il a expérimenté sur deux hommes et deux femmes, et ses recherches le conduisent à n'admettre que quatre goûts fondamentaux, peut-être même deux seulement, qui peuvent se diversifier en quinze espèces (p. 97).

Pour isoler les sensations gustatives, il a étudié un sujet partiellement anosmique (on sait combien il est difficile de séparer l'odorat du goût : on l'isole du tact et du sens thermique par la cocaïne). L'organe olfactif étudié a paru sain, et sa sensibilité gustative, comparée à celle de quatre femmes, était sensiblement normale; M. Patrick l'a constaté en lui donnant à goûter, en même temps qu'à deux autres sujets, diverses substances. — Les expériences n'ont pas montré que l'absence d'odorat eût contribué à développer davantage le goût : par contre, elles tendraient à prouver qu'il n'y a que quatre sensations gustatives fondamentales. Dr Jean Philippe.

I. Crépieux-Jamin. La graphologie en exemples, 1 vol. in-8, Paris, librairie Larousse; sans date.

Dans ce fort intéressant volume, M. Crépieux-Jamin rappelle les principes généraux de la graphologie, il en retrace brièvement l'histoire, il en explique le fondement, indique les signes généraux et donne d'excellents conseils aux lecteurs qui seront tentés de passer à l'expérimentation; tout cela est clair, net et sensé. Il convient de féliciter M. Crépieux-Jamin d'avoir compris l'importance des signes généraux et tenté de ramener à ces formes générales les signes particuliers et d'avoir énergiquement maintenu la relativité de signification des signes graphiques. Il a fait beaucoup pour rendre la graphologie aussi scientifique qu'il lui est encore possible de l'être. Mais sur tous ces points, qui sont traités en une cinquantaine de pages, il me semble que M. Crépieux-Jamin ne fait guère que résumer, dans son nouveau volume, ses travaux antérieurs.

La seconde partie du volume est consacrée aux exemples et comprend une série de portraits graphologiques accompagnant une reproduction d'autographes et le portrait dessiné ou reproduit d'après la photographie de la personne étudiée. Nous voyons défiler successivement MM. Barrès, Bouchor, Léon Cladel, F. Coppée, A. Daudet, L. Descaves, A. France, J. Lemaître, Guy de Maupassant, E. de Pressensé, Marcel Prévost, Jean Rameau, H. Rochefort, Verlaine et Zola, Mmes M.-A. de Bovet et Gyp. Cela est très intéressant. Les portraits sont finement tracés et paraissent souvent ressemblants. Peut-être les caractéristiques de chaque esprit ne sont-elles pas toujours suffisamment précisées, ni les degrés de supériorité établis avec une sûreté absolue. Mais à quoi ne peut-on trouver à redire? Tel qu'il est le volume peut contribuer à répandre agréablement des idées saines sur la graphologie. Fr. P.

III. — Esthétique.

J.-P. Durand (de Gros). NOUVELLES RECHERCHES SUR L'ESTHÉTIQUE ET LA MORALE, 1 vol. in-8° de la Bibliothèque de philosophie contemporaine. 275 p. Paris, F. Alcan, 1900.

« Ces nouvelles recherches » que je soumets aujourd'hui au public datent d'un bon tiers de siècle. » Tel est l'avertissement que l'auteur nous donne au début de son livre. Il est fait pour refroidir un peu le lecteur, et j'avoue que mon impression première n'avait pas été affaiblie quand en feuilletant le volume j'avais trouvé çà et là de longues discussions se rapportant à des publications ou à des leçons d'il y a plus de trente ans. Puis, j'ai lu sérieusement l'ouvrage de M. Durand de Gros et mes préventions se sont en grande partie dissipées. Assurément je regrette que l'auteur n'ait pu refondre son livre et n'en ait pas mieux serré la composition, qu'il n'ait pas donné, à cet égard, un pendant à ses *Aperçus de Taxinomie générale*. Mais j'ai reconnu avec plaisir que l'auteur avait raison de juger son livre encore actuel au moins quant au fond des idées. Et, si l'on y songe, cela est une belle preuve de la valeur d'une étude. Au reste on sait que M. Durand est un esprit personnel, vigoureux et sain; il excelle à ramener les faits à des conceptions d'ensemble et nous en trouvons dans son nouvel ouvrage de nouvelles preuves fort intéressantes.

Analysant des définitions du son, de la chaleur, de la lumière, M. Durand de Gros arrive à retrouver dans la réalité quatre éléments distincts : 1° un *agent spécial* (c'est le terme de genre embrassant les trois termes d'espèce à définir, c'est-à-dire la *lumière*, le *son*, la *chaleur*), lequel a la propriété de provoquer 2° une *sensation spéciale* (terme de genre s'étendant à ces trois termes d'espèce : *vision, audition, sensation de chaleur*), en agissant sur 3° un *sens spécial* (terme de genre commun pour les trois termes d'espèce : *vue, ouïe, sens thermique*), par l'intermédiaire de 4° un *organe spécial* (terme de genre pour les trois termes d'espèce : *œil, oreille, organe du sens thermique*). De ces quatre termes, il en est un qui « est défini par soi parce qu'il est primordial, et qui par cela même peut servir à définir les trois autres parce qu'en lui seul réside essentiellement, intrinsèquement et entièrement et que de lui dérive primitivement tout entière la spécificité qui caractérise toute la série ». Et les quatre termes sont ramenés à deux termes plus généraux et plus abstraits : la sensation spéciale et la cause de la sensation spéciale : le premier est connu, donné, l'autre cherché, et cette recherche est l'objet de nos sciences. Cet autre terme, la cause de la sensation, se décompose logiquement en une cause active, externe, objective, en une cause passive, interne, subjective, et en une cause intermédiaire et neutre, moyen de rapport entre les deux autres. Nous trouvons ainsi, en allant du moi au non-moi : le sens spécial, l'organe spécial, l'agent spécial. Le premier est l'objet de la psychologie, le second de la physiologie, le troisième de la

physique. Et nous voyons ainsi comment se relient étroitement d'un côté les diverses réalités, de l'autre les diverses sciences.

Mais ce qui est vrai des sensations doit être aussi vrai des émotions et des sentiments. Celles-ci ne doivent se produire, au moins dans les conditions normales, que par le « triple concours d'une cause intérieure subjective, c'est-à-dire d'une faculté spécifique de l'âme, et d'une cause extérieure objective exerçant son action par l'intermédiaire du mécanisme cérébral, ou, pour être plus exact, du mécanisme nerveux. Les modifications subjectives que nous essayons de distinguer par les appellations d'*amour*, de *haine*, de *peine*, de *plaisir*, d'*admiration*, de *mépris*, etc., supposent évidemment en nous, en notre âme, le pouvoir, la propriété, la faculté d'aimer, de haïr, de ressentir le plaisir, la peine, l'admiration, le mépris. En même temps elles impliquent l'existence en dehors de nous de quelque chose qui suscite en nous ces diverses manières d'être; et tel est bien le fait que nous constatons et affirmons toutes les fois que nous appliquons à un objet un qualificatif tel que les suivants : *aimable, odieux, agréable, désagréable, admirable, méprisable.* Enfin nous savons également que ces causes déterminantes de nos sentiments, et les facultés mentales sur lesquelles elles opèrent, entrent en conflit par l'intermédiaire du système nerveux. » Et l'on conçoit aisément ce que deviennent avec cette théorie l'esthétique et la morale. Nos sentiments du beau et du bien doivent normalement correspondre à un ensemble de phénomènes physiologiques, mais aussi à un ensemble de phénomènes extérieurs, objectifs, déterminés et précis. Sans doute il peut y avoir des cas où la sensation en est produite en nous par autre chose que par son excitant normal, comme lorsque la sensation visuelle est produite par une pression de l'œil, mais, à considérer les choses dans leur régularité, le beau et le bien doivent avoir une réalité objective déterminée.

Certes ces idées synthétiques sont intéressantes, mais elles soulèvent bien des objections. La séparation établie par M. Durand entre la faculté de l'âme et l'organe cérébral est fort contestable, et c'est en un sens assez vague que l'on peut parler d'un organe de perception du beau et du bien. L'importance donnée à la sensation me paraît tout à fait excessive. L'assimilation des excitants extérieurs dans les cas de percepion visuelle ou auditive et d'impression esthétique ou morale ne va pas non plus sans quelques réserves. Mais en somme les conclusions auxquelles arrive M. Durand sont, à mon avis, très défendables et j'ai toujours pensé qu'on n'avait pas le droit de trouver beau ou bieu n'importe quel objet et n'importe quel acte.

Aussi les applications que l'auteur a faites de son principe sont une partie importante de l'ouvrage. M. Durand de Gros par exemple nous donne d'intéressantes considérations sur les rapports de l'utile et du beau, qu'il rapproche beaucoup. Le beau, qui est pour lui la matière de l'esthétique objective du plaisir, sert à nous révéler la présence du bien et à nous faire tendre vers lui. Tout sentiment du beau a ainsi une

fonction d'utilité lorsque, bien entendu, le sentiment est suscité par son excitateur normal, par son objet légitime. Et M. Durand discute avec force et avec bon sens les objections adressées à la théorie qui fait de l'utile le fondement du beau. Peut-être aurait-il mieux valu compliquer un peu cette discussion et y mettre plus de subtilité, reconnaître à la séparation du beau et de l'utile des raisons plus complexes et plus graves. Mais l'idée de M. Durand, quoique un peu trop simple encore, contient une bonne part de vérité.

Je ne puis examiner ici les différents sujets d'esthétique et de morale auxquels l'auteur applique ses idées et je signale simplement ses chapitres, inégaux d'intérêt et d'importance, mais dans chacun desquels on trouvera des conceptions profitables et de bonnes remarques, sur les adaptations et les réciprocités esthétiques, sur les diversités et les anomalies du goût, sur la morale positive et la morale naturelle, le beau et le bien, le réalisme et la morale, sur une analogie entre la vertu et le vice, sur la morale théologique, la raison naturelle de la pudeur, les nudités artistiques, la beauté de la femme, le mariage et la morale officielle, la formule du bonheur. J'indiquerai aussi une discussion des vues de Littré sur le libre arbitre où M. Durand a raison dans le fond, mais qui ne répondait peut-être pas à une nécessité actuelle et une discussion de l'esthétique de Taine. Ici encore M. Durand a raison, seulement sa critique de la leçon d'ouverture de Taine à l'école des beaux-arts et dans laquelle il reproche avec raison à l'auteur de la *Philosophie de l'art* de vouloir substituer complètement à la critique dogmatique une critique historique, sa critique est diminuée par la dernière partie de l'œuvre de Taine, par l'étude sur l'Idéal dans l'art. Il me semble que pour être complètement juste aujourd'hui il aurait fallu en tenir compte, au moins dans la note que M. Durand a jointe à sa critique. « Je tiens Taine, dit M. Durand, pour l'un des principaux artisans du détraquement actuel de l'esprit français. » Cela est bien sévère. L'influence de Taine n'a pas été bonne sur tous les points, il a eu des disciples compromettants, mais on lui doit beaucoup et pour avoir maintenu, en philosophie et en psychologie, les droits de l'esprit scientifique, et pour avoir indiqué lui-même dans une autre partie de son œuvre par quelle voie on pouvait corriger ce que l'esprit scientifique, mal compris, risquait d'avoir de trop étroit. Qu'il ait lui-même versé parfois en des erreurs de sens opposé, cela se peut soutenir, mais il serait injuste de ne tenir compte que de ses fautes.

Enfin je signalerai plus spécialement un chapitre intitulé : antinomie morale et juridique, chapitre fort remarquable par la largeur et l'indépendance des vues et que bien des gens pourraient méditer avec profit. L'auteur y examine très librement « la question du respect dû à la vérité et à la liberté dans la direction des mineurs, individus ou peuples, et des restrictions que les exigences de cette direction peuvent légitimement apporter à un tel devoir ». Il rappelle que, avec le tout,

avec l'enfant, on est parfois obligé de mentir, ou de tromper tout au moins, que les individus peuvent présenter des cas d'incapacité temporaire ou permanente, naturelle ou accidentelle qui suspendent, annulent ou affaiblissent leur droit d'être traités en êtres raisonnables et les soumettent pour un temps ou pour toujours à un régime de tutelle. Mais alors où nous arrêterons-nous? Certaines tribus, certains peuples doivent-ils être gouvernés comme des enfants ou des malades?

Ou bien, quand « par suite de l'incompétence politique de la grande masse d'une nation, le suffrage universel, prématurément institué dans cette nation, ne peut fonctionner librement sans amener la désorganisation du corps social, l'anarchie et la ruine publique, une autre fraction de la nation, quoique numériquement moindre, ne pourrait-elle pas en toute conscience voiler la statue de la légalité, à l'exemple de Cicéron?

« Si à ces questions je réponds *oui*, je ne me dissimule pas à quel abime de malheurs la doctrine parait fatalement conduire : ruine de l'idée de justice et de liberté; subordination de la loi à l'arbitraire et du droit à la force; suppression de toute garantie morale ou légale, la prostration sous le despotisme et les convulsions révolutionnaires se succédant alternativement et sans fin.

« Si je réponds *non*, je nie par cela même le droit de faire violence à la volonté de l'enfant, du malade, du patient, de l'aliéné, pour leur bien ou leur salut manifestes; je nie le droit d'arrêter le bras du malheureux qui veut se détruire. »

Et M. Durand de Gros, partant de là, examine d'une façon fort intéressante une discussion de Jules Simon et de Granier de Cassagnac sur le droit, pour l'État, d'instituer l'instruction obligatoire. Mais, au point de vue général, il ne peut donner une solution générale et précise de la question. Les antinomies qu'il signale lui semblent irréductibles dans le milieu moral et social actuel, mais en même temps, il croit « à un avenir de société, d'intellectualité et de moralité publiques qui ôtera à ces problèmes toute leur importance pratique, les rendra oiseux en fait, et fera par suite cesser l'angoisse qui s'y attache ». En attendant il se demande si le mieux ne serait pas simplement « de nous décider en faveur du plus grand bien d'autrui tel qu'il nous apparait? Question de tact et de mesure. » Je souhaite que M. Durand de Gros ne soit pas trop optimiste pour l'avenir. Quant au présent, je pense qu'on ne peut donner au problème une solution brève et satisfaisante. C'était beaucoup de le bien poser.

FR. PAULHAN.

Paul Dupont. UN POÈTE PHILOSOPHE AU COMMENCEMENT DU XVIIIe SIÈCLE, HOUDAR DE LA MOTTE (1672-1731). Paris, Hachette, 1898.

Cette thèse, présentée à la Faculté des Lettres de Paris, atteste beaucoup d'érudition et offre un véritable intérêt. C'est une bonne [illegible]re, qui nous ouvre un jour sur la philosophie littéraire du

XVIIIe siècle, je n'ose dire sur son esthétique, car les idées mêmes de Fontenelle ne constituent pas encore une esthétique, au sens complet de ce mot. M. Dupont a su s'attacher à son héros, mais sans le surfaire, et le railler parfois, mais sans le déprécier plus qu'il ne convient. Poète, l'honnête homme que fut Houdar de la Motte ne l'était point; philosophe, non pas vraiment, et plutôt critique. Quelle part il prit dans la fameuse querelle des anciens et des modernes, comment il affirma et entendit le progrès en littérature, qui lui semblait exiger par la progression indéfinie de l'esprit humain, à quel degré il partagea la foi de son temps en la toute-puissance de la raison et se trouva conduit à dédaigner la poésie, par lui confondue, ou à peu près, avec la versification, voilà ce que M. Dupont expose avec abondance et agrément. Poète artificiel et critique raisonnable, nous dit-il de l'homme curieux qu'il étudie, mais dépourvu de la faculté essentielle, l'émotion, La Motte définissait ainsi la perfection du génie poétique :

« En quoi consiste donc la perfection d'un génie poétique? C'est dans une imagination sublime et féconde, propre à inventer de grandes choses différentes entre elles; c'est dans un jugement, propre à les arranger dans le meilleur ordre, et enfin dans une sensibilité et une délicatesse de goût, propre à entrer avec choix dans les passions et dans les divers sentiments que le sujet présente. »

Sa meilleure définition du goût est dans le passage suivant : « Il se trouve deux sortes de jugement dans les hommes : les uns ne connaissent le vrai que dans la discussion; les autres le sentent sans secours. Les premiers ne choisissent ou ne rejettent une idée qu'après l'avoir examinée dans tous les sens; et cette manière de juger, quoique la plus sûre, nuit presque toujours par sa lenteur à l'agrément, parce qu'elle laisse refroidir l'imagination qui en est l'unique source; les seconds, par des raisonnements soudains, qu'ils auraient même de la peine à développer s'il fallait en rendre compte, embrassent d'une seule vue les défauts et les beautés des choses : et c'est cette sorte de jugement qu'on appelle le goût. »

L. ARRÉAT.

IV. — Histoire de la philosophie.

Léon Ollé-Laprune. THÉODORE JOUFFROY, chez Perrin; in-8°, 232 p.

Les amis, les élèves, les lecteurs de M. Ollé-Laprune auront plaisir, en lisant ces pages posthumes, à revivre avec cette âme si sincère, si pure, si naturellement, si candidement *spirituelle* que fut M. Ollé-Laprune. Ceux qui l'ont connu il y a quinze ou vingt ans le trouveront cependant un peu différent : car il était devenu militant dans ces dernières années et il semble qu'on entende ici gronder de temps en temps la pieuse colère du croyant à qui la charité devient moins facile et commence à demander quelque effort. On goûtera encore

lans ce livre une psychologie très sûre, très avisée, un style d'une abondance aisée, large et limpide, d'une allure XVIIe siècle, si vivant cependant que l'homme y transparaît et qu'il semble parler.

Le Jouffroy que nous présente M. Ollé-Laprune est, en somme, le vrai. Jouffroy appartient à cette lignée d'hommes supérieurs à leur œuvre, dont l'influence s'évanouit presque avec leur vie, parce qu'elle émanait de leur personne tout entière. Si M. Ollé-Laprune l'a fait si bien revivre, c'est que malgré la différence des idées, il a reconnu en lui une âme sœur, très fine, exquise, avec ces dons du psychologue et du moraliste qui sont les siens. On a souvent adressé à M. Ollé-Laprune le reproche que lui-même adresse à Jouffroy de ne pas satisfaire aux exigences de la pensée critique. C'est sans doute, comme le dit M. Ollé-Laprune, parce qu'il respira l'incrédulité ambiante que Jouffroy cessa de croire, et il n'eut jamais la force de se faire un système de croyances. Mais M. Ollé-Laprune lui-même ne fut-il pas chrétien naturellement, comme on respire ? Toute leur philosophie fut l'expression d'une nature, ici d'une inquiétude, là d'une effusion. Toute doctrine, comme toute religion, a ses penseurs, ses croyants et ses prêtres. M. Ollé-Laprune et Jouffroy lui-même — car sa raison, si indécise qu'elle fût, n'abdiqua jamais — furent de grands croyants : ils furent des exemplaires vivants de leur doctrine, des *témoins*.

F. Rauh.

Eduard von Hartmann. Geschichte der Metaphysik, erster Theil : bis Kant, 1 vol. gr. in-8° de XIV-588 p. — Leipzig, Hermann Haacke, 1899.

L'objet d'une histoire de la métaphysique n'est pas exactement le même — M. de Hartmann nous le rappelle à plusieurs reprises — que celui d'une histoire de la philosophie. Aristote, Thomas d'Aquin, Kant et Hegel occuperaient dans celle-ci une place prépondérante, qu'ils ne sauraient occuper dans celle-là. La philosophie réclame, semble-t-il, un esprit très compréhensif et très systématique; la métaphysique un esprit très profond. En somme, l'histoire de la métaphysique se ramène à l'histoire de certaines catégories de la pensée, dont les plus importantes paraissent être celle de substance et celle de cause. Le premier volume de cette histoire des catégories nous amène jusqu'à Kant, le promoteur de la métaphysique contemporaine. Ce volume se divise en quatre parties : 1° Métaphysique de l'antiquité; 2° Métaphysique médiévale; 3° Métaphysique de la Renaissance et de la Réforme; 4° Métaphysique moderne.

M. de Hartmann attache peu d'importance aux prédécesseurs de Platon, dont la pensée enfantine est si loin de la nôtre; Socrate lui-même ne l'attire guère, et, au point de vue métaphysique, cela se conçoit. Platon professe, à ses yeux, un dualisme inadmissible, n'ayant pu [illegible] unité le principe intelligible et le principe matériel; il lui

reproche, d'ailleurs, comme Aristote, d'avoir hypostasié des concepts subjectifs. Aristote, lui non plus, ne triomphe pas du dualisme, et il admet un principe purement passif, la matière ou puissance, en face de la pensée divine. Les Stoïciens et les Épicuriens sont métaphysiquement négligeables; le monisme des Stoïciens est tout nominal, car leur substance n'est autre que l'antique matière indéterminée; quant aux Sceptiques, ils font simplement œuvre de dissolution. L'œuvre métaphysique sera vraiment préparée par la spéculation philosophico-religieuse; et le monisme sera presque effectué par Plotin, qui apparaît à M. de Hartmann comme le plus grand métaphysicien de l'antiquité. Tout l'effort de Plotin porte en effet sur la conception de la substance absolue, et il ramène le principe matériel à n'être que la dernière émanation de la substance divine.

Parmi les métaphysiciens du moyen âge, Scot Erigène, Albert le Grand, Duns Scot et Nicolas de Kues semblent particulièrement remarquables à l'auteur. La tentative de Nicolas de Kues lui paraît l'effort le plus notable accompli depuis Plotin. A l'époque de la Renaissance, c'est naturellement le monisme de Giordano Bruno qui attire surtout son attention; il y voit préformés les systèmes de Spinoza et de Leibniz. Les spéculations de Böhme lui paraissent assez maigres en résultats.

Arrivé à la métaphysique moderne, M. de Hartmann étudie séparément le mouvement rationaliste inauguré par Descartes et le mouvement sensualiste inauguré par Bacon. Le premier est un développement des catégories; le second est une annihilation des catégories. La métaphysique cartésienne lui semble pleine d'inconséquences, notamment en ce qui regarde le pluralisme des substances, comparé avec la définition initiale; la cosmologie cartésienne a l'avantage de réduire à l'absurde la vieille doctrine de la matière. Geulincx et Malebranche préparent le passage du dualisme cartésien au monisme spinoziste. Spinoza et Leibniz sont les deux représentants de la philosophie de l'identité, le premier du point de vue moniste, le second du point de vue pluraliste. L'originalité de Spinoza paraît douteuse; il procède de Hobbes, de Descartes, de Bruno et de la philosophie juive. Il faut noter chez lui la théorie inadmissible des attributs en nombre infini qui appartiendraient à la substance divine, ainsi que le passage infranchissable de la substance infinie à ses modes finis; le spinozisme est ainsi une synthèse incompréhensible du monisme panthéiste et de l'individualisme. Chez Leibniz, il convient de noter la dualité des points de vue; d'une part réalisme, d'autre part idéalisme, inconciliables entre eux (car la théorie de la création est impuissante à les concilier). Cette dualité de points de vue obscurcit la théorie de la substance et celle de la cause. Toutefois la définition leibnizienne de la substance est plus riche que la définition cartésienne, bien que celle-ci la contienne implicitement. Du côté des sensualistes, M. de Hartmann n'attribue qu'une importance minime à Bacon. Hobbes lui

parait beaucoup plus considérable, étant donnée l'influence exercée par lui sur Spinoza, Leibniz, Kant et Schopenhauer. Le grand mérite de Locke consiste à avoir fait de la théorie de la connaissance le centre de la philosophie et à l'avoir traitée d'un point de vue psychologique. Il convient de noter chez lui des visées rationalistes, qui jurent avec son point de départ sensualiste, et qui seront abandonnées par ses successeurs. Berkeley travaille inconsciemment à la ruine de toute métaphysique, en minant l'idée de substance et celle de cause; la deuxième phase de sa pensée, la phase rationaliste, n'exerce aucune influence. Hume achève l'œuvre de Berkeley, supprime toute connaissance au delà de l'apport sensible, aboutit ainsi à l'agnosticisme sceptique, et réduit à l'absurde la thèse sensualiste. (Notons la contradiction où il tombe inévitablement, en faisant à propos des données sensibles usage des catégories de substance et de cause, qui sont niées par son système.) Enfin le sensualisme physiologique anglo-français achève de détruire la thèse sensualiste; et les derniers tenants de cette école, Maine de Biran et Ampère, aboutissent à rétablir l'activité de l'esprit.

Il est impossible de porter dès à présent un jugement sur l'ouvrage de M. de Hartmann; il faut attendre, pour cela, l'apparition du deuxième volume, qui sera consacré à Kant et à la métaphysique issue de Kant. Toutefois on peut, dès à présent, et en s'aidant de l'œuvre antérieure de l'auteur, devancer ses conclusions. Il est évidemment favorable à une philosophie de l'identité, à une métaphysique moniste. Le principe des choses doit être impersonnel et inconscient; c'est, du moins, ce qui semble ressortir de certaines discussions, notamment de la discussion relative au monisme de Bruno et de celle qui est relative à la théorie de la connaissance de Locke. Nous noterons une affirmation erronée au sujet de la morale de Descartes, que M. de Hartmann nous présente comme une morale de l'intérêt; il n'était pas besoin de rechercher, comme il le fait, chez Geulincx les origines de l'amour intellectuel de Dieu, tel que l'expose Spinoza; il suffisait de recourir à la correspondance de Descartes (notamment à la fameuse lettre à Chanut). Peut-être y a-t-il quelque exagération à placer Maine de Biran et Ampère parmi les sensualistes, même en ajoutant qu'ils aboutissent au rationalisme.

J. SEGOND.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The Psychological Review.

July-Septemb.-Nov. 1898. January-May 1899.

G. Tosti : *Social Psychology and sociology* (*Psychologie sociale et sociologie*) (p. 347-361). — Faut-il dire avec Ward que la psychologie « ne dépasse jamais l'individu » ? ou bien plutôt avec Baldwin que la vraie personnalité, complète, est sociale? Tosti adopte ce dernier point de vue. Sans doute, pour que la psychologie sociale se constitue, il faudra découvrir comment un cerveau agit sur un autre : ceci fait, la psychologie sociale deviendra un chapitre de la psychologie génétique.

J. Hyslop. : *Psychical Researches and coïncidence* (*les Rencontres fortuites en télépathie*) (p. 362-387). — Ces rencontres sont de deux sortes : ou bien de pur hasard et jugées telles (deux amis qui se rencontrent loin de leurs occupations ordinaires) — ou bien avec une apparence de causalité (deux amis qui se communiquent des idées identiques nées en des circonstances très différentes). C'est ce dernier cas surtout qui paraît impossible à expliquer par les ressources actuelles de la science. M. H. en cite un exemple, qu'il analyse et discute, et conclut que presque tous les éléments qui paraissent favorables au spiritisme s'expliquent naturellement et que sans doute il en serait de même pour le reste si l'on était mieux renseigné.

Ch. Judd : *Visual perception of the third dimension* (*la Perception de la troisième dimension*) (p. 388-400). — La présence de la troisième dimension dans nos perceptions spatiales prouve-t-elle qu'elles contiennent un élément d'extension analogue à leur qualité et à leur intensité? Et dans l'affirmative, est-il dû à des sensations de mouvement? (P. 392.) Des expériences et leur discussion amènent M. J. à conclure que la vision des profondeurs dépend d'une contradiction entre les éléments à deux dimensions des images rétiniennes, ou entre les sensations musculaires liées à ces images : cette contradiction fait pièce à une harmonie de ces éléments qui essaye, mais ne s'établit jamais complètement.

Notes et discussions : Sur la théorie de la personnalité, de Titchener (*Caldwell*). Algomètre pour la tempe (*Mac Donald*). A propos de « l'interprétation sociale » (*Baldwin*). Münsterberg peut-il reprocher à la psychologie de ne pouvoir mesurer les processus mentaux et d'être inutile à l'enseignement? (*Mc. Keen Cattell.*)

Travaux du laboratoire de Wellesley. — Mary Calkins : 1° *Study of immediate and of delayed recall of the concrete and of the verbal* (*du Souvenir immédiat et lointain des objets et des mots*) (pp. 451-456). — Est-il plus facile, comme on le prétend à tous les degrés de l'enseignement, de se rappeler le concret que le verbal? M. Kirkpatrick avait constaté que les souvenirs d'objets concrets sont en effet plus faciles et plus fidèles que les souvenirs de mots, surtout lorsqu'on les examine un certain temps après leur acquisition. Mrs. Calkins ajoute à cela que les mots vus seraient mieux retenus que les mots entendus ou prononcés : mais, pour le reste, elle n'obtient pas des résultats bien nets : elle a seulement constaté, comme on l'avait déjà fait, que les erreurs commises dans la recherche des souvenirs sont souvent démonstratives du procédé inconscient employé pour les fixer.

2° *The tendency of mental combinations* (*Tendances des combinaisons mentales*) (p. 456-460). — L'association, les combinaisons mentales sont plus faciles et plus fréquentes entre les mots vus qu'entre les mots entendus, ou qu'entre des sujets concrets.

3° *Associations with childhood experience* (*les Associations reliées aux souvenirs d'enfance*) (pp. 461-462). — Les expériences de Galton avaient montré le nombre relativement considérable d'associations avec des mots appris dès l'enfance : les expériences reprises sur le même sujet indiquent un nombre d'associations beaucoup moins considérable.

R. Mac-Dougal : *Music imagery : a confession of experience* (*les Images musicales : auto-observation*) (pp. 463-476). — C'est l'exposé d'une auto-observation sur les images éveillées par l'audition de divers fragments musicaux.

F. Kennedy : *On the experimental investigation of Memory* (*Les études expérimentales de la Mémoire*) (pp. 477-499). — Il n'y a pas de travail d'ensemble qui résume les diverses recherches de ces dernières années sur la mémoire : M. Kennedy en fait un rapide historique, avec l'intention de pousser plus tard cette esquisse.

Il examine d'abord les méthodes employées pour étudier les souvenirs, puis la façon dont on décompose le souvenir en ses éléments premiers, ses atomes, comme l'a fait Wolfe pour les sons; il rappelle ensuite comment on a étudié l'acquisition des souvenirs : l'influence de l'attention, de la répétition, etc. — Viennent ensuite les transformations que subissent nos souvenirs (lesquelles se rapportent, comme nous avons eu occasion de le montrer, plutôt à l'imagination); leur affaiblissement, l'influence de la périodicité, les changements qualitatifs et quantitatifs, etc., enfin les conditions individuelles et ethniques capables de modifier l'acquisition et la conservation des souvenirs.

Dans l'ensemble, l'article est loin d'avoir les proportions annoncées au début [1].

1. La bibliographie mise à la suite rendra service, quoique incomplète et trop souvent faite de seconde main : ainsi M. Kennedy cite sous le nom de Ribot un article de la *Revue neurologique* sur *les Etats affectifs et la Mémoire*

Notes et discussions : Sur la psychologie et l'éducation, à propos d'un article dans *Educational Review* (*H. Münsterberg*). Sur un nouveau cas de cécité aux couleurs (*C. Franklin*). Sur l'examen des anomalies mentales (*G. Dearborn*). Sur la place de la Psychologie dans les cours de début (*C. French*).

W. PATRICK : *Somes peculiarities of the secondary Personality* (*Quelques traits de la seconde personnalité*) (p. 555-578). — L'automatisme psychologique a été souvent étudié : et cependant ses caractères mentaux restent très mal connus : on sait mal ce qui caractérise la seconde personnalité et la distingue de l'autre. Il semble qu'il y ait avant tout un remarquable développement de l'imagination constructive, agissant sous la suggestion des questions posées : à côté de cela, il est remarquable que le langage soit très pauvre et enfermé dans un nombre de mots fort limité. En terminant, l'auteur fait remarquer que le caractère du médium a beaucoup de rapports avec celui du sauvage et de l'enfant : témoin l'écriture en miroir, etc.

Travaux du laboratoire de Chicago. — J. ANGELL : *An investigation of certain factors affecting the relations of dermal and optical space* (*Recherches sur certains modificateurs des relations entre l'espace cutané et l'espace optique*) (p. 579-595). — Quel est le rapport de l'espace tactile à l'espace visuel ?

Quand on appuie sur la peau un corps d'une certaine longueur, quel est l'effet de son poids absolu et celui de sa température sur l'appréciation de la longueur qu'on touche, rapportée à une longueur vue ? Wundt prétend, sans en donner la raison, que plus on appuie, plus on apprécie exactement.

M. Angell s'est servi, pour l'impression de longueur, de carrés de carton de 0,50 à 10 centimètres de côté, portés par un esthésiomètre de Jastrow et munis d'une cupule recevant les poids gradués ; pour les températures on prenait des carrés de cuivre que l'on chauffait. Les longueurs vues étaient des lignes noires horizontales auxquelles on rapportait les longueurs cutanées : le sujet fermait les yeux pendant qu'on appliquait le contact ; il regardait ensuite le tableau des lignes pour y choisir la longueur identique. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que les lignes horizontales paraissent ordinairement plus petites que les verticales.

Les résultats sont exposés dans des graphiques où les courbes sont malheureusement trop nombreuses pour que la lecture en soit claire.

Pour les pressions les conclusions sont les suivantes : 1° pour toute pression, il y a tendance à sousestimer d'autant plus que la pression est plus légère, sauf pour les lignes inférieures à 1 centimètre. Pour les températures, on constate que les changements de degré agissent

(1894, n° 2). Ce sont de simples notes d'un auditeur qui reproduisent des leçons faites au Collège de France : il suffit de comparer cet article à celui de la *Revue philosophique* pour en voir l'imperfection ; etc.

miroirs permet de faire varier la binocularité de la vision pour étudi
son influence sur l'appréciation de la distance.

Notes et discussions : Sur la théorie de la volonté de Plaüder et
Münsterberg (*Münsterberg*). Qu'est-ce qu'un fait psychique? (*Thor*
dike.) La conscience et l'inconscient (*Armstrong*). Un cas de pa
mnésie retardée (*Slosson*). La mémoire et association (*Kirkpatric*
Le laboratoire de psychologie (*Cattell*).

MÜNSTERBERG : *Psychology and History (Psychologie et H*
toire) (p. 1-31). Discours d'ouverture à l'association américaine
psychologie. — Après avoir signalé les dangers qu'il y aurait pou
psychologie naissante à diffluer en tous sens, au lieu de s'en teni
l'étude de son objet propre, Münsterberg sépare la Psychologie de
Médecine, des Sciences morales et de l'Histoire.

L'histoire n'abstrait pas moins que la psychologie, laquelle à
tour ne s'intéresse pas moins que l'histoire à la variété des faits : el
ont même méthode : leur objet est différent (p. 12). En effet, il f
d'abord distinguer les *Sciences naturelles* de la *Psychologie* : cell
étudie l'individu, celles-là vont aux objets qui dépassent l'indiv
(*over-individual object*); il faut ensuite en distinguer encore
Sciences morales (éthique, logique, esthétique) qui étudient nos ac
de volonté en étudiant nos actes d'un point de vue général (*over-in*
vidual will act) et l'*Histoire* qui étudie les actes individuels (p. 17).

La différence qui sépare l'histoire de la psychologie tient donc
l'objet même de leurs études : l'une s'occupe de choses subjectiv
l'autre d'actes extérieurs. L'histoire ne se confond d'ailleurs pas pl
que la psychologie avec le réel. A part cela, elles ont même métho
considèrent les mêmes faits et font subir à des éléments épars l
mêmes transformations pour les généraliser.

Ajoutons que le développement historique des sciences naturell
tend de plus en plus à réduire les propriétés de l'objet biologique
celles de l'objet de la psychologie, en montrant que les qualités géné-
rales des choses dépendent de celles de l'individu.

J. ANGELL AND HELEN THOMPSON : *Organic processes and consciousness* (*Quelques relations de la conscience à l'organisme*) (p. 34-69). — Les auteurs ont cherché, par de nouvelles expériences, à synthétiser les résultats en apparence contradictoires, publiés sur les rapports de la circulation et de la respiration avec nos états curatifs.

Après un rapide historique de ces recherches, qui datent en réalité du travail de Mosso, continué par Patrizi, Binet et Courtier, Dumas, etc., les auteurs abordent le problème :

1° Quelles sont les différentes formes de circulation, respiration,
ité musculaire, pour le plaisir et la douleur;

Quelles sont aussi les différentes formes pour la sensation et
tion, surtout en tant qu'agréables et désagréables (p. 43).

t d'abord, on ne doit pas s'attendre à ce qu'un phénomène aussi
u nuancé que la constriction et la dilatation, suffise à exprimer toute

la gamme de nos sentiments. Il faut faire la part de l'attention et de ses oscillations; il faut aussi tenir compte de cette remarque psychologique que le plaisir tend moins au changement que la peine. Tout cela nous fait prévoir d'avance que les changements capillaires grossiers ne suffisent pas à résoudre le problème si complexe des émotions.

Ceci prévu, les auteurs ont étudié : 1° les émotions profondes, stables, qui immobilisent; 2° les états affectifs de plaisir et surtout de peine intense; 3° les émotions rapides et superficielles et les sensations constantes (p. 50).

Les tracés de pouls capillaire ont été pris avec le pléthysmographe de Hallion et Comte employé selon la technique de Binet et ses collaborateurs : les courbes indiquent les changements dans le volume du sang à la main, dans le rythme cardiaque et dans la forme et l'amplitude du pouls capillaire. Pour éviter les erreurs pouvant résulter des variations du dicrotisme, aux différentes heures de la journée, etc., les auteurs s'appuient seulement sur les changements observés au cours du même tracé.

En opérant ainsi, les auteurs ont vu que la vaso-dilatation n'est pas toujours caractéristique de l'état agréable : ainsi on trouve de la vaso-constriction dans le rire (p. 55, tracé VIII); de même pour le rythme du cœur (p. 66), pour la respiration, etc. Ordinairement, les sensations produisent uniformément de la vaso-constriction, même étant agréables : les quelques vaso-dilatations observées ne correspondent pas à des excitations agréables (p. 65). Seule la hauteur du dicrotisme paraît varier d'une façon caractéristique.

Les variations de la respiration sont plus nettes.

Tout cela prouve qu'il ne faut pas se hâter de généraliser sur ce point : d'ailleurs, pourquoi les états physiologiques seraient-ils plus nets que les états psychologiques? Quand on demande aux sujets de dire en quoi diffèrent leurs états affectifs, ils ne savent par quoi distinguer ce qui est agréable du désagréable : dans ces conditions, il est absurde de demander à la dilatation de faire la différence (p. 67). Les auteurs croient donc qu'il faudrait remonter, en dernière analyse, jusqu'à l'attention et à ses oscillations dans son effort pour s'adapter à un nouvel état.

C. LADD FRANKLIN : *Profes. Müller's theory of the light-sense* (*La théorie des couleurs de Müller*) (p. 70-85). — Il s'agit d'expliquer pourquoi certaines couleurs, quand elles se superposent, se détruisent, disparaissent. La théorie de Müller voulait améliorer celle de Hering en y substituant la thèse de l'action chimique reversible : les molécules qui se sont réunies pour faire le blanc retourneraient à leur état premier pour faire le noir. L'auteur propose de remplacer cette explication par sa théorie d'après laquelle l'organisation du pourpre rétinien passe par trois stades : un premier état où n'importe quelle lumière détruit les molécules (c'est la cécité aux couleurs); puis un intermédiaire où la molécule dédoublée subit d'un côté l'action des rayons

chauds et de l'autre celle des rayons froids du spectre (demi-cécité); enfin la molécule se détriple, le centre réagissant au jaune.

Notes et discussions : La théorie de Groos sur le jeu des animaux (*H. Stanley*). La lutte pour un élément spirituel dans l'existence (*F. Kennedy*). Une observation sur les effets de l'éther (*I. B.*), à joindre à celles mentionnées à propos de l'anesthésie (*Rev. philos.*, mai 1899).

G. Trumbull Ladd : *Hindrances to Psychology in America* (*Les obstacles à la Psychologie en Amérique*) (p. 121-133). — Cette étude est bonne à méditer partout. L'auteur commence par noter que la psychologie, science de *notre* vie mentale, subit plus qu'aucune autre science la marque personnelle de celui qui l'étudie et la fait. C'est donc surtout du côté des défauts du psychologue qu'il faut chercher quels obstacles s'opposent à ce développement.

1° Ignorance des vraies conditions de la vie mentale réelle : on travaille trop dans le convenu, l'abstrait;

2° Vulgarisation trop hâtive, déformation des résultats par des psychologues improvisés au jour le jour. Le public est noyé sous une avalanche de publications que rien ne justifie (p. 120);

3° Défaut d'entente sur les questions à étudier, l'objet des recherches, les limites, etc.;

4° Abus de l'esprit pratique, l'antipode de la science. Partout il est nuisible : mais celui qui consacre sa vie à la psychologie par ambition personnelle, jalousie, bigoterie cléricale ou anti-cléricale, se rend d'avance incapable de voir clair dans le fonctionnement et de discerner le contenu, de suivre le développement de l'esprit humain (p. 129).

C'est aussi ce qui conduit aux publications trop hâtives, éparpillées dans toutes les directions, pour atteindre le lecteur malgré tout, et parfois dans le but de lui répéter sur un mode étrange les choses les plus banales.

Havelock Ellis : *The Evolution of Modesty* (*Évolution de la pudeur*) (p. 134-145). — Ce sentiment semble commencer à la puberté : sa façon de s'exprimer est d'ailleurs très différente, même chez les civilisés, et il faut distinguer la pudeur corporelle de celle de l'âme. L'origine de la première semble être dans la crainte de dégoûter : et sans doute la transformation s'est faite par le vêtement où la jalousie maritale a vu un moyen de protéger ses droits.

Il ne semble pas d'ailleurs que ce sentiment croisse à mesure que se développe la civilisation.

VII **Congrès annuel de Psychologie en Amérique** (**1898**). — Sur la motion de Baldwin, on nomme une commission de Terminologie psychologique et philosophique, pour présenter quelques nouveaux mots, former un vocabulaire d'équivalence aux mots étrangers, tenir l'Association au courant des modifications du vocabulaire des sciences voisines, surtout de la neurologie.

Le professeur Cattell, au nom du comité des mensurations physiques et mentales, présente les résultats des travaux, et M. Warren propose

des procédés pour la mesure de la perception, des associations, de la mémoire, de l'habileté motrice; l'examen des images mentales, et la mesure du temps psychique.

On discute ensuite les *rapports de la volonté et de la croyance* : ressort de cette discussion qu'on n'a sur ce sujet que des notions métaphysiques.

E.-B. Delabarre présente une auto-observation sur les *effets du haschich*. Deux périodes, l'une d'excitation, l'autre de dépression.

E. Scripture fait une démonstration sur son appareil pour déceler, malgré l'habileté du sujet, la cécité aux couleurs.

E. Lough étudie l'*influence du travail mental sur la respiration* : celle-ci deviendrait plus rapide à mesure que s'accroît l'activité mentale.

A. Mac Donald présente les résultats de ses mesures sur la sensibilité à la douleur : 1° cette sensibilité décroît à mesure que l'on avance en âge : elle varie d'un côté à l'autre, et change parfois de côté; 2° les enfants d'écoles privées sont plus sensibles que celles des écoles publiques : affaire de milieu. Les filles sont, à égalité d'âge, plus sensibles que les garçons; 3° pour les femmes, les plus sensibles sont d'abord les personnes instruites (hors des universités), puis les femmes de peine, ensuite les étudiantes; les couturières sont les plus insensibles[1].

Marg. Floy Washburn : l'auteur montre que, dans les *images consécutives* et les *couleurs subjectives*, l'attention a une grande influence.

Notes et discussions : Psychologie matérielle et psychologie dynamique (*Herrick*). Les postulats d'une psychologie structurale. A propos de la méthode psychologique (*W. Caldwell*).

Ch. Judd : *A Study of geometrical Illusions* (*Examen d'illusions géométriques*) (p. 241-261). — Étude de diverses formes de l'illusion de Müller-Lyer, décomposée et ramenée à ses éléments : l'auteur examine et critique les théories proposées et donne une nouvelle explication.

Si l'on fait tomber sur une droite indéfinie une oblique, et que l'on marque une distance égale à droite et à gauche du point de contact, on voit que cette distance paraît plus courte du côté de l'angle aigu (p. 245). Si maintenant la figure est déplacée, l'oblique devenant horizontale ou verticale, l'illusion disparaît. Elle ne tenait pas seulement à la valeur de l'angle : c'est plus complexe.

Décomposons l'illusion en présentant séparément ses divers éléments, dans une figure où l'oblique coupe l'horizontale. On voit alors que certaines parties favorisent l'illusion, tandis que d'autres la com-

1. On ne peut apprécier ces résultats avant de connaître exactement la technique de l'auteur et jusqu'à quel point il s'est efforcé d'éliminer la suggestion; la crainte de la douleur est souvent plus douloureuse que la peine phy-

battent [1] : la synthèse des éléments favorables donne la figure classique de Müller Lyer (p. 250). L'expérience est typique, et d'autant plus décisive que son auteur l'a renouvelée sur un grand nombre de sujets, avant d'établir ses moyennes.

Dès lors, comment expliquer? on ne peut dire que l'espace plein nous apparait comparativement plus grand que l'espace vide; on ne peut non plus adopter la théorie de Lipps qui attribue l'illusion à l'influence limitative tantôt positive, tantôt négative de ces lignes; par contre, l'hypothèse du mouvement est plus satisfaisante : mais encore faut-il savoir quelles influences activent ces mouvements, et par conséquent il faut chercher quelles lignes les favorisent (p. 254).

Y a-t-il fausse estimation des angles? cela ne suffit pas, car on peut estimer très différemment des angles égaux. Les petits angles exigent-ils, comme le prétend Wundt, plus d'énergie dans le mouvement ? mais on a vu plus haut que les petits angles tantôt agrandissent et tantôt diminuent, selon les conditions. Est-ce que les dimensions des côtés de l'angle influent sur l'appréciation de sa valeur, du nombre de ses degrés? l'expérience montre encore que non.

Mais la valeur d'un angle s'exprime par l'arc qui le mesure : or, la valeur de cet arc nous paraît plus ou moins grande selon la longueur des côtés de l'angle. C'est là, en dernière analyse, la cause de l'illusion [2].

Wesley Mills : *The nature of animal intelligence and the method of investigating it* (*De la méthode dans l'étude de l'intelligence animale*) (p. 262-274). — L'auteur des études intéressantes et précises que nous avons signalées ici (*Rev. philos.*, 1897 et 1898) examine comment il faut étudier l'intelligence animale : son article est en même temps une critique assez aiguë de l'ouvrage de Thorndicke sur lequel nous avions fait ici même d'expresses réserves (*Rev. philos.*, janv. 1899).

M. W. M. reproche surtout à M. Th. de n'avoir pas placé dans des conditions naturelles les animaux dont il voulait observer la vie mentale, et de comparer pièce à pièce des situations vraiment impossibles à rapprocher.

Généralement d'ailleurs, on fait une place beaucoup trop large aux anecdotes : c'est le défaut de Romanes. Mieux vaudrait un peu plus d'expériences et moins de conclusions hâtives ou trop générales. Il faut surtout ne pas cataloguer ensemble toutes les intelligences animales, mais distinguer celles qui sont normales de celles qui sont au-dessus ou au-dessous de la normale; peut-être alors verra-t-on que l'animal n'est ni assimilable à l'homme, ni tellement différent qu'il ne puisse en être rapproché. En tout cas il faut, avant de se prononcer, prendre

1. Il eût été intéressant de rechercher si, dans nos perceptions exemptes d'illusion, se compensent précisément, en proportion exacte, des éléments opposés.

2. Cette conclusion intéressante vaudrait d'être bien mise en œuvre : M. Judd lui a consacré quelques lignes seulement de son travail, sans la discuter ni corroborer assez fortement. (J. P.)

le temps de réunir assez d'expériences : ce chapitre de genèse mentale mérite d'être traité sérieusement. M. Wesley Mills s'accorde du moins avec M. Thorndicke pour critiquer l'abus des anecdotes et la façon dont les philosophes ont trop souvent posé ce problème.

E. Kirkpatrick : *The development of voluntary movement* (*Développement des mouvements volontaires*) (p. 275-281). — L'enfant apprend-il ses mouvements volontaires ou les a-t-il hérités, comme le poulet, ou les a-t-il en partie appris, en partie hérités? Tout en citant un exemple où l'enfant semble avoir hérité les mouvements de la marche, l'auteur incline à la 3e théorie : c'est à peu près celle de Baldwin à qui M. K. reproche la part qu'il laisse au libre choix de l'enfant s'essayant *au hasard* à ses mouvements. M. K. déclare d'ailleurs n'avoir pas réuni des faits suffisants pour appuyer sa conclusion.

Ed. Thorndicke : *The instinctive reaction of youny chicks* (*Mouvements instinctifs des jeunes poulets*) (p. 282-291). — Les jeunes poulets placés devant des cartons colorés picorent les couleurs : le blanc, le rouge, le jaune semblent les attirer de préférence. Ils sautent vers leurs camarades tant que la hauteur ne dépasse pas 39 pouces, ils se tiennent perchés dès le premier jour 50 fois sur cent, et picorent juste 75 sur cent. Enfin ils ne s'effraient que des bruits anormaux, et jusqu'au 17e jour, un chat tranquille au milieu d'eux ne les effraye pas.

Notes et discussions : Münsterberg et le Mysticisme (*Hyslop*). La théorie de la religion de Marshall (*Santey.*)

Dr J. Philippe.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Haeckel. *État actuel de nos connaissances sur l'origine de l'homme*, trad. Laloy, gr. in-8. Paris, Schleicher.

Marx (Karl). *La lutte des classes en France*, trad. Remy, in-16. Paris, Schleicher.

Zaleski. *Le pouvoir et le droit*, in-8. Paris, Schleicher.

A. Naquet. *Temps futurs : Socialisme, anarchie*, in-12. Paris, Stock.

Stirner (Max). *L'unique et sa propriété*, trad. Reclaire, in-8. Paris, Stock.

Colajanni. *Le Socialisme*, trad. de l'italien, in-18. Giard et Brière, Paris.

M. de Wulff. *Histoire de la philosophie médiévale*, in-8. Louvain, à Paris, F. Alcan.

A. Bertrand. *Les études dans la Démocratie*, in-8. Paris, Alcan.

Ch. Renouvier. *Victor Hugo : le philosophe*, in-18. Paris, Colin.

Dugard. *De l'éducation moderne des jeunes filles*, in-18. Paris, Colin.

J. Lourbet. *Le problème des sexes*, in-8. Paris, Giard et Brière.

[illegible]. *La marche de l'humanité et les grands hommes d'après la* [illegible]ce, in-8. Paris, Giard et Brière.

Royce (J). *The World and the Individual*, in-8. London, Macmillan.

Dresser. *Voices of Freedom*, in 12. New-York, Putnam.

Godricz. *Essay en the Foundation of Education*, in-8. Lansing, Laurence.

P. Carus. *Kant and Spencer*, in-12. Chicago.

Horneffer. *Nietzsches Lehre won der ewigen Wiederkunft*, in-8. Leipzig, Naumann.

Mach. *Die Principien der Warmelehre.* 2 Aufl., in-8. Leipzig, A. Barth.

Notre collaborateur M. T.-V. Charpentier, ancien membre du Conseil supérieur de l'Instruction publique et professeur de philosophie au lycée Louis-le-Grand, est mort le 30 janvier dernier, regretté de ses nombreux amis. Il a publié dans notre recueil, outre un grand nombre d'analyses, deux études : l'une sur *La logique du probable* (t. VI, 23 et 146) et l'autre sur la *Philosophie de Cournot* (XI, 494), auteur qu'il tenait en haute estime. Charpentier était très versé dans l'étude des mathématiques et projetait divers travaux sur la logique des sciences; mais absorbé par le travail professionnel, puis entravé par l'état de sa santé, il n'a pu donner toute sa mesure.

On nous annonce de Naples la mort de G. Caroli (25 décembre 1899), professeur à l'Université de Ferrare. Nous avons rendu compte de ses deux principaux ouvrages, *Il metodo nella Scienza del pensiero* (1877) et de la *Logique* (tome III, 104). Il eut avec Gioberti une polémique qui eut un assez grand retentissement en Italie et fut tout particulièrement apprécié par Rosmini.

L'Académie des sciences, lettres et belles-lettres de Caen décernera en 1901 un prix de *deux mille francs* « à l'ouvrage ayant pour sujet : **La philosophie pratique**, avec le titre qu'il aura plu à l'auteur de choisir, et que l'Académie aura jugé pouvoir être le plus utile au perfectionnement de la morale publique ».

Les manuscrits, *rédigés en français*, devront être envoyés au secrétaire, M. Armand Gasté, 16, rue Jean-Romain, le 30 juin 1901, au plus tard, et porter une devise qui sera répétée sur un pli *cacheté* renfermant le nom de l'auteur.

Erratum du n° de février, p. 142, 10 lignes avant la fin : au lieu de « mal interprété », lire « bien ou mal interprété ».

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LA SOCIOLOGIE BIOLOGIQUE

ET

LE RÉGIME DES CASTES

Le procès de la sociologie biologique est encore pendant. Tous les ans, à son sujet, le Congrès international de l'Institut de sociologie ramène les mêmes réquisitoires et les mêmes plaidoyers.

Les sociétés sont-elles des organismes, et les lois qui régissent ceux-ci s'appliquent-elles à celles-là? — Non, répondent les uns, car les éléments sociaux sont séparés les uns des autres; ils sont mobiles et peuvent se détacher de l'ensemble; ils sont conscients et poursuivent leur fin propre. Mais, observent les autres, les éléments organiques n'apparaissent-ils pas, si l'on y regarde de près, comme séparés, eux aussi? Ne sont-ils pas parfois capables, eux aussi, de vivre, au moins un certain temps, détachés du tout auquel ils appartenaient? Enfin qui peut dire que leur activité propre n'obéit pas à quelque conscience obscure? — Ainsi, entre les sociétés et les organismes, la discontinuité, la mobilité, la conscience révèlent, suivant les uns, de profondes différences de nature; suivant les autres de simples différences de degré. Et après ces interminables combats, chacun reste sur ses positions, préalablement déterminées par ses préférences métaphysiques.

Sera-t-on plus heureux si, au lieu de suivre la sociologie biologique sur le terrain des comparaisons générales, on essaie de la mettre « au pied du mur » et de lui proposer, pour mesurer sa puissance d'explication, quelques problèmes particuliers? Les théories se justifient par leur fécondité. Si, à tel problème sociologique défini, l'organicisme doit nous apporter une réponse précise, il a raison contre ses adversaires, fussent-ils munis des plus fines flèches de la philosophie, et nous lui confierons la direction de nos recherches. Mais s'il ne répond à la question posée que par des formules vagues, incapables de s'appliquer aux faits sociaux sans porter à faux, l'organicisme a tort et sa place est marquée au musée de l'histoire des sciences, entre les hypothèses inutiles et les métaphores dangereuses.

Soit donc une des questions que la vie sociale nous pose chaque jour : quelles doivent être les conséquences du mouvement démocratique? ce mouvement ébranle tout ce qui survit du régime des castes : or la destinée de la civilisation même n'est-elle pas attachée aux survivances de ce régime? sans une différenciation profonde, une sélection sévère, une hiérarchie solide, une organisation sociale perfectionnée peut-elle subsister?

Si le postulat organiciste est vrai, la sociologie biologique doit pouvoir dès maintenant répondre à ces questions. N'a-t-elle pas sous les yeux le tableau de l'évolution biologique? Ne sait-elle pas les effets normaux des différentes formes organiques, et la façon dont elles concourent ou s'opposent au perfectionnement des organismes? Si les sociétés sont des organismes, les conditions du perfectionnement des uns sont aussi les conditions du perfectionnement des autres. On pourra donc estimer la valeur des formes sociales proposées en les comparant aux formes organiques données; on les jugera bonnes ou mauvaises, avantageuses ou périlleuses, suivant qu'elles paraîtront obéir ou résister aux lois mêmes de la vie.

C'est en pratiquant cette méthode que nombre de sociologues opposent aujourd'hui, aux aspirations démocratiques, des objections « scientifiques ». Lorsqu'on réclame la liberté ou l'égalité pour tous, on oublie, pensent-ils, les nécessités naturelles de la différenciation ou de la sélection. Il ne sera pas inutile de tirer ces critiques au clair pour éprouver la méthode qu'elles impliquent [1].

*
* *

Une des nécessités que la biologie a le mieux mise en lumière est celle de la division du travail : on mesurera, dit M. M. Edwards, le perfectionnement d'un organisme à la différenciation de ses fonctions.

A vrai dire, cette idée, comme beaucoup d'autres, semble bien être née sur le terrain des sciences sociales, pour être transplantée ensuite sur celui des sciences naturelles. Ce sont les écono-

1. Pour ces réflexions et celles qui vont suivre nous utilisons principalement : les *Annales de l'Institut international de sociologie*, t. IV et V; l'*Année sociologique*, t. I et II; Novicow, *Conscience et volonté sociales*; R. Worms, *Organisme et société*; M. Edwards, *Traité de physiologie générale*, t. I; E. Perrier, *Les colonies animales*; O. Ammon, *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen*; E. Ziegler, *Die Naturwissennchaft und die socialdemocratische Theorie*; W. H. Mallock, *Autocracy and Evolution*; Haycroft, *Natural selection*; C. Jentsch, *Sozialauslese*; E. Durkheim, *La division du travail social*; J. Lalande, *La dissolution opposée à l'évolution*; E. Duclaux, *Sociologie et biologie* dans la *Revue scientifique* du 30 décembre 1899.

mistes qui ont les premiers mis en pleine lumière les avantages de la division du travail. Et encore aujourd'hui c'est en termes d'économistes que les naturalistes nous expliquent ses effets : ils la montrent augmentant le « rendement » de cette machine qui est l'organisme, affinant l'activité de ces ouvriers qui sont les cellules. Contrairement aux postulats de la sociologie biologique, c'est donc la biologie, ici, qui semble s'être mise à l'école de la sociologie. Il n'en est pas moins vrai que les exemples biologiques illustrent avec une abondance sans pareille la théorie de la division du travail, et, en nous permettant de parcourir la série ascendante des organismes, lient plus étroitement encore la perfection à la différenciation.

Les polypes de Tremblay sont des organismes imparfaits, incapables d'actions complexes et variées : c'est que chacune de leurs portions est capable des mêmes actions, chacune est à la fois un instrument de sensibilité, de mouvement, de nutrition et de reproduction. Les hydractinies sont déjà plus perfectionnées ; c'est que les individus qui les composent se partagent les fonctions nécessaires à l'ensemble. Les uns approvisionnent la colonie, les autres la protègent, d'autres enfin la reproduisent. Dans cette petite ville, nous dit M. Perrier, il n'y a pas moins de sept corporations.

Mais combien ce nombre augmente dans les organismes supérieurs, comme ceux des vertébrés ! Les grandes fonctions nécessaires à l'ensemble, fcnctions de nutrition, de reproduction, de relation, ne s'accomplissent alors qu'après une étonnante subdivision des travaux. Pour s'acquitter des seules fonctions de relation, par exemple, quelle variété d'instruments, depuis les cellules qui, distribuées sur toute la surface de notre corps, nous servent au toucher, jusqu'à celles, cent fois plus variées encore, qui, concentrées dans l'œil, nous servent à la vision !

Quelle est la première conséquence de cette division du travail physiologique ? Une différenciation dans la structure anatomique. Sans doute la fonction n'est pas aussi étroitement qu'on l'a cru longtemps liée et comme asservie à l'organe. La nature, obéissant au principe d'économie, procède souvent par emprunts ou par substitutions physiologiques ; elle utilisera pour des fins nouvelles des appareils anciens ; ou encore elle trouvera même, pour ses fonctionnaires défaillants, des remplaçants improvisés. Ces phénomènes n'en restent pas moins, dans les organismes supérieurs, exceptionnels et comme accidentels ; ils sont plutôt le propre des êtres dégradés, ou des êtres ébauchés qui cherchent encore leur voie. Un travail physiologique plus perfectionné réclame presque toujours une création spéciale de la nature. A mesure qu'on s'élève dans

l'échelle des êtres, le polymorphisme hésitant des organismes primitifs s'arrête et se fige, pour ainsi dire, en formes stables et définies. En un mot le perfectionnement des organismes exige la constitution d'organes dûment spécialisés.

Or quelle situation entraîne, pour les éléments composants, la constitution de ces organes?

Quand l'organisme est encore rudimentaire, les individualités qui le composent sont relativement indépendantes. Par cela même que chacune d'elles accomplit de son côté et comme pour son compte toutes les fonctions essentielles, chacune peut au besoin se suffire à elle-même; elle est capable de vivre encore, une fois détachée du tout; en s'y rattachant, elle n'a pas perdu toute autonomie. Tels sont les spores des myxomycètes. Les organismes supérieurs n'autorisent plus cette indépendance de leurs parties. Collectivement, ils sont plus autonomes; ils ne restent pas fixés et comme enchaînés, à la manière des colonies d'ascidies, aux milieux qui les sustentent en même temps qu'ils les soutiennent; mais cette autonomie collective paraît avoir pour condition la suppression de toutes les autonomies individuelles. La cellule enrôlée et comme enrégimentée dans un organe perd toute vie à part; en vertu de ce que Geoffroy Saint-Hilaire appelait l'attraction du soi pour soi, on la voit se souder et comme se fondre avec ses collaboratrices; c'en est fait de son individualité. « Le développement de l'individualité sociale ou, si l'on veut, le perfectionnement de l'organisme entraîne nécessairement la disparition plus ou moins complète des individualités élémentaires et souvent même la fusion de leurs parties constitutives dans des unités apparentes, nées de quelque nécessité physiologique et qui deviennent les organes de l'individualité » (G. Perrier).

En même temps que la liberté, l'égalité se perd par le perfectionnement des organismes. La diversité des tâches entraînant la diversité des structures, chacun prend la figure de son emploi; dans la *gastrula*, la colonie se trouvait formée de deux couches superposées, — l'une, l'exoderme, vivant en pleine lumière, exposée à tous les chocs; l'autre, l'endoderme, protégée et comme séparée du monde par la première, — les individus cesseront de se ressembler, différeront de plus en plus par la puissance et les facultés. Qu'on suive la transformation d'une colonie en organisme proprement dit, on verra les individus qui s'étaient directement associés pour composer la colonie, qui la formaient à eux seuls, qui étaient primitivement tous égaux entre eux, déchoir de leur rang et tomber à l'état d'organes. « La division du travail, indispensable à la force, à la puissance, à l'autonomie de la société, entraîne fatalement avec elle,

comme une nécessité qu'on n'a pas le droit d'appeler un mal parce qu'elle est dans l'essence des choses, l'inégalité des conditions. »

Ajoutons que les éléments ainsi différenciés et asservis, pour le perfectionnement de l'organisme, doivent encore perdre l'espoir de participer tous à la direction de ce travail auquel tous concourent; car, pour le perfectionnement de l'organisme, la fonction directrice aussi doit être différenciée, et réservée à un organe spécial.

Suivant une expression de M. Espinas, le progrès des organismes a consisté à concentrer, par une longue série de délégations successives, les activités directrices en un certain nombre d'éléments qui, se consacrant tout entiers au gouvernement, en enlèvent leur part à tous les autres. Dans les êtres inférieurs dont l'activité reste imparfaite, les fonctions peu variées et mal coordonnées, comme chez les annélides, la domination des éléments directeurs est encore restreinte et temporaire; mais montons vers les êtres supérieurs, capables d'actions combinées, et nous verrons cette domination se fixer et s'étendre. Les cellules cérébrales, chez l'homme, possèdent, en même temps qu'un rôle à part, une nature toute spéciale, et comme le privilège du gouvernement central.

Qu'est-ce à dire? sinon que l'évolution biologique, qui perfectionne les organismes, entraîne non seulement une différenciation profonde, mais une hiérarchie stricte? La division du travail réclame la constitution d'organes spéciaux; les organes spéciaux ne se constituent qu'aux dépens de la liberté et de l'égalité des éléments. Pour le bien de l'ensemble, les individus doivent être parqués en corporations, hétérogènes et fermées, toutes subordonnées à une élite qui monopolise le gouvernement; en deux mots, la condition du progrès, c'est le régime des castes.

Si les conclusions de la biologie devaient, — comme le postule la sociologie biologique — s'appliquer aux sociétés, ce serait, il faut l'avouer, un renversement total de nos conceptions familières, celles-ci seraient vraiment mises sens dessus dessous; car il faudrait appeler recul tout ce que nous appelons progrès, et réciproquement; et les formes sociales que nous considérons comme les matrices de toutes les améliorations désirables, n'enfanteraient que la désorganisation.

Mais, quoi qu'il en soit de nos préférences, n'est-ce pas du moins un fait, pourrons-nous dire, que les sociétés humaines semblent, en se développant, prendre précisément le contrepied des organismes? Et ce fait ne suffit-il pas à dénoncer, entre ces deux espèces d'êtres, une différence de nature qui rend vos assimilations périlleuses?

Vous placez la liberté et l'égalité des individus au début de l'histoire des organismes; n'est-ce pas au contraire aux phases les plus récentes de l'histoire des sociétés qu'elles se montrent à nous? C'est dans les sociétés primitives et rudimentaires que l'individu est étroitement soudé au groupe, comme la cellule à l'organe; c'est dans les sociétés développées, plus volumineuses et plus compliquées, qu'il se libère peu à peu et gagne en autonomie. De même, n'est-ce pas à ces sociétés qu'il est réservé de voir leurs unités s'assimiler petit à petit et se poser les unes en face des autres comme égales? N'est-ce pas chez elles encore que le gouvernement, loin de devenir le monopole d'une aristocratie, tend à être de plus en plus la propriété de tous? Le régime des castes enfin, s'il est le point dont vos organismes semblaient s'approcher, n'est-il pas en même temps celui dont nos sociétés semblent s'éloigner? De quel droit conclurez-vous donc des formes organiques aux formes sociales, s'il est vrai que l'évolution sociale est exactement inverse de l'évolution organique?

Mais cette réfutation séduisante laisse subsister quelque équivoque. Défions-nous du plaisir de retourner, pour les retorquer, les thèses de nos adversaires. Si l'évolution sociale était exactement inverse de l'évolution organique, la sociologie biologique aurait encore beaucoup à nous apprendre; il suffirait, dirait-on, de lire ses archives à l'envers, de changer de signe à ses propositions pour obtenir des propositions sociologiques. Les choses sociales sont en réalité plus complexes; en un sens les lois générales de la biologie leur conviennent, pendant qu'en un autre sens ces lois portent à faux. En un mot, appliquées aux sociétés, les théories biologiques sont à moitié vraies. Et c'est pourquoi elles nous semblent particulièrement dangereuses.

Il est vrai, par exemple, que, dans les sociétés comme dans les organismes, le travail va se divisant de plus en plus : par là seulement les produits sociaux s'affinent en même temps qu'ils s'accroissent, et sont mieux adaptés à des fins plus variées. Le primitif pourvoit directement et de lui-même à ses besoins élémentaires; les civilisés, pour satisfaire leurs besoins compliqués, échangent les résultats de leur activité spécialisée, et par cela même perfectionnée; une spécialisation profonde est la condition d'une civilisation complexe.

Mais croit-on que cette spécialisation doive forcément diviser les sociétés en sections hétérogènes, chacune se distinguant radicalement des autres, et ne permettant pas aux individus qu'elle enferme de se distinguer entre eux? La division du travail social

exige-t-elle la constitution de corporations fermées? C'est ici que les analogies biologiques seraient décevantes. S'il est vrai du règne animal que la diversité des fonctions aboutit forcément à la séparation des organes, la différenciation physiologique à une différenciation anatomique, cela n'est pas vrai du règne humain.

Sans doute, on voit des sociétés dont les trois ou quatre fonctions essentielles sont en effet partagées entre des corps tranchés, mais ce sont justement des sociétés primitives, dont les activités ne sont pas encore très complexes. Dans les sociétés civilisées, la différenciation croissante des fonctions, bien loin de maintenir ce sectionnement, semble plutôt travailler à l'effacer. Les sociétés ne vivent pas seulement de pain, mais d'idées et de sentiments; à mesure qu'elles s'élèvent, elles réclament une incroyable variété, non pas seulement de produits matériels, palpables et mesurables, mais de produits immatériels et comme impondérables. Par là s'explique la multiplicité des sociétés partielles qu'elles englobent; les unes, comme tel atelier, sont destinées à produire des vêtements, les autres, comme telle association religieuse ou scientifique, se consacrent, si l'on peut dire, à la fabrication des croyances; d'autres, comme tel cercle mondain ou populaire, se contentent d'augmenter l'intensité et la finesse des sentiments sympathiques. Chacune poursuit son but propre. Mais chacune a-t-elle aussi ses ouvriers spéciaux, asservis au seul but qu'elle poursuit?

On voit au contraire que les unités que chacune emploie sont capables de s'employer en même temps à d'autres fins et d'entrer dans d'autres cercles. L'individu conserve ou plutôt augmente, au sein de la société diversifiée, la diversité de ses besoins et de ses facultés, et c'est pourquoi il ne se soude pas à ses collaborateurs, comme l'organite aux organites semblables et voisins. Les éléments sociaux se distinguent des éléments vitaux non pas seulement par la succession, mais même par la simultanéité des fonctions diverses qu'ils peuvent remplir. Tandis que, dans un organisme complexe, la cellule appartient à un seul organe, dans une société complexe, l'homme participe à plusieurs groupements, l'un d'ordre économique, l'autre d'ordre politique ou religieux, l'un permanent, l'autre éphémère, l'un local, l'autre international. Leur multiplicité même augmente, vis-à-vis de chacun d'eux, l'indépendance de l'individu. Posté au point d'entre-croisement de tant de cercles, il ne se laisse plus englober par aucun. Et c'est ainsi que ce même progrès de la différenciation qui est asservissement pour la cellule, peut être libération pour l'homme.

S'il n'est pas vrai que la différenciation croissante des activités

élève fatalement les murs qui circonscrivent la liberté des hommes ; il n'est pas vrai non plus qu'elle creuse fatalement les fossés qui les séparent, et grossisse leur inégalité.

On pourrait montrer d'abord que, par l'expansion même des produits, tant matériels que spirituels, de tous ces travaux divisés, l'assimilation progresse du même pas que la différenciation ; de sa navette infatigable elle tend, entre les plus éloignés, des fils chaque jour plus nombreux, et ainsi rapproche silencieusement jusqu'à ceux-là que sa sœur ennemie semblait brutalement séparer. Mais la différenciation sociale conduisait elle-même à ce rapprochement, s'il est vrai, comme nous le rappelions, que sa complexité croissante demande aux mêmes hommes d'exercer successivement, ou même simultanément, des fonctions variées, et invite par là chacun d'eux à participer à des groupements divers. A mesure que s'augmentent ainsi et le nombre des activités déployées et le nombre des relations contractées par un même être, il a plus de chances, dans sa vie sociale, de rencontrer et de reconnaître des semblables [1].

Du moins voit-on s'effeuiller, et comme s'éparpiller, par l'effet de la complication progressive, ces distinctions collectives et globales qui opposaient les hommes par catégories. D'autres distinctions refleurissent, mais elles sont individuelles ; au lieu de trois ou quatre couleurs tranchées, c'est une infinité de nuances indiscernables que nous apercevons à la surface changeante du monde social. Les antiques sectionnements s'effacent par là même, et c'est ainsi que peu à peu, tout en ressentant plus vivement le prix de l'originalité individuelle, les individus associés se reconnaîtront tous également comme des hommes.

D'ailleurs, qu'ils soient des hommes, en effet, animaux singuliers non pas seulement par leur complexité, mais par leur conscience, voilà le fait décisif, qui explique pourquoi la différenciation devait produire dans le monde social des effets tout autres que dans le monde organique, et pourquoi les catégories qui conviennent à celui-ci ne sauraient se transposer fidèlement à celui-là. Parce qu'ils sont des hommes, c'est-à-dire des êtres critiques, les éléments du corps social sont capables de raisonner sur le sort qui leur est fait par la différenciation, et de travailler à limiter ou à rectifier ses effets s'ils les jugent injustes. Les cellules coopèrent aveuglément, et se laissent sans crier asservir dans l'organe, mais les hommes sont capables de réfléchir sur leur coopération même, de comparer ce qu'ils donnent avec ce qu'ils reçoivent ; le jour où ils s'aperçoivent,

1. Nous avons développé ces idées dans notre étude sur les *Idées égalitaires*.

par exemple, que dans une société où le travail est divisé, les activités des divers ordres se trouvent être également nécessaires au progrès de l'ensemble, quoi d'étonnant à ce qu'ils réclament d'être traités enfin en égaux ? Et il ne servirait de rien d'objecter ici que, malgré leurs réclamations, la spécialisation accroît nécessairement et comme mécaniquement leurs différences. Admettrait-on le fait, on déclinerait encore l'objection par une distinction qui ne vaut pas dans le règne animal, mais qui est comme la marque propre, le signe électif du règne humain; et c'est précisément la distinction du fait et du droit. Dire que deux êtres veulent être égaux même s'ils sont dissemblables, cela ne signifie rien si on le dit de deux cellules; si on le dit de deux hommes, cela signifie tout, car cela veut dire que, par le miracle de l'humanité, la diversité ne commande pas forcément l'inégalité. Des unités sociales très différentes par l'occupation, la situation, les facultés mêmes n'en conservent pas moins les mêmes capacités juridiques, et demanderont à la société d'être rétribuées selon leurs œuvres. Dans l'évolution sociale la différenciation des fonctions n'entraîne pas la disparité des droits.

Que maintenant les membres d'une société, si différentes que soient leurs activités coopérantes, réclament leur part du gouvernement de l'ensemble, cela se comprendra aisément, car si la loi du tout doit être le respect des droits égaux pour tous, il est dangereux de monopoliser l'autorité entre les mains de quelques-uns, qui pourraient accaparer, et comme détourner à leur profit la force collective. Et s'il importe, pour que cette force ne se dilapide pas, qu'elle soit méthodiquement dirigée par un pouvoir central, s'il faut par suite que la fonction gouvernementale soit spécialisée comme les autres fonctions, du moins la société humaine gardera-t-elle, tout en se pliant à cette nécessité naturelle, son droit d'intervention. Dans les sociétés comme dans les organismes, dites-vous, l'autorité des gouvernements se constitue par une longue série de délégations successives : soit, mais il faut ajouter que les sociétés, au rebours des organismes, travaillent en même temps à installer, par une longue série de contrôles toujours plus étendus, une mainmise croissante du peuple sur les fonctionnaires qu'il prépose, dans l'intérêt de tous, à la direction de l'ensemble.

[illegible], dans les sociétés, la constitution d'une autorité centrale [illegible] pas forcément la souveraineté du peuple, pas plus que la [illegible]n de fonctions spéciales n'exclut forcément la liberté ou [illegible] individus. C'est dire que si, par un côté, les sociétés [illegible]x mêmes lois générales que les organismes, elles sont [illegible]ables d'échapper à certaines de leurs conséquences.

Comme les organismes, elles divisent les travaux entre leurs membres, car elles sont des êtres collectifs, et la division du travail est une condition générale du perfectionnement de ces êtres, de quelque nature qu'ils soient; mais elles ne souffrent pas que la division du travail sépare radicalement et asservisse étroitement leurs éléments, car elles sont des êtres collectifs composés d'hommes, et le perfectionnement des associations d'hommes obéit à des conditions particulières.

L'étude des rapports qui unissent les différentes parties d'un même organisme ne nous instruit donc nullement sur les rapports qui unissent différents membres d'une même société.

*
* *

Mais peut-être l'étude des rapports qui unissent les organismes entre eux sera-t-elle plus instructive. On sait qu'après les théories et les découvertes de Darwin, ces rapports, les luttes qu'ils excitent entre les êtres, et les transformations qu'ils leur imposent, apparaissent comme les conditions déterminantes de toute l'évolution biologique. Discuter les conclusions sociologiques qu'on en peut tirer, ce sera définir et délimiter le rôle, non plus de la différenciation, mais de la sélection en matière sociale.

L'idée de la sélection, suite de la concurrence des êtres, est encore une idée qui a été dictée aux sciences naturelles par le spectacle de la société. Malthus avait attiré l'attention sur cette guerre pour le pain qui éclate fatalement au sein des populations croissantes, le nombre des bouches à nourrir augmentant plus vite que la quantité des subsistances : c'est cette remarque qui suggéra à Darwin sa théorie plus générale de la concurrence vitale. De même, ce sont les procédés employés par l'homme pour améliorer les races domestiques, celles des chiens ou des pigeons, qui le conduisirent à la découverte des procédés employés par la nature.

La nature fait automatiquement ce que l'homme fait systématiquement. La terre est trop petite pour le pullulement des êtres : d'où une guerre universelle et un perpétuel triage. Lorsque la quantité des choses qui font vivre est bornée, seuls les mieux doués survivent. Malheur au carnivore qui n'a pas les jarrets puissants, les griffes aiguës et les dents longues! Ses frères mieux armés lui raviront la gazelle fugitive. Malheur à l'herbivore qui a les genoux trop faibles ou le cou trop court! Ses frères plus agiles ou plus souples brouteront avant lui l'herbe rase du sol, ou la feuille haute des arbres : la nature a donc ses privilégiés, que la force des

choses désigne et élit seuls pour la survie, la reproduction, la perpétuation de la race. Leur postérité aura vite, en effet, dominé et comme étouffé la postérité des faibles. Aux fils des forts l'hérédité assure une avance qui s'accroît à chaque génération. Et c'est ainsi que les qualités qui avaient distingué quelques individus finissent par devenir l'apanage d'une race. Voilà ce qui peut, dit Darwin, nous consoler de la tristesse de ces combats universels; ils se terminent par le triomphe des êtres les plus vigoureux, les plus sains, les meilleurs. En un mot la lutte pour la vie entraîne la sélection; or la sélection est la condition du progrès.

Au nom de cette sélection, comme tout à l'heure au nom de la différenciation, les adversaires de la démocratie pourront-ils justifier les régimes aristocratiques?

L'intérêt bien entendu de la société n'est-il pas, diront-ils, dans la constitution de races supérieures? Et si ces races ne doivent pas éliminer complètement les exemplaires inférieurs de l'humanité, n'importe-t-il pas, du moins, qu'elles les dominent sans conteste, leur imposent leurs volontés, et fassent ainsi profiter l'ensemble de leurs facultés éminentes? C'est pourquoi une société fidèle aux ordres de la nature se gardera de mêler les rangs et de niveler les droits; elle ne se scandalisera pas des privilèges d'une classe supérieure; car elle les regardera et comme la conséquence de ses supériorités, et comme la condition de leur accroissement. Il est bon que les *optimates* prennent le « repas du lion », vivent comme dans un monde à part, avec plus de richesses et de loisirs que les autres; car cette situation spéciale leur permet de développer leurs qualités propres et d'en acquérir de nouvelles. Il est bon que les *optimates* ne dérogent pas, qu'ils ne se souillent pas au contact des inférieurs, qu'ils ne mêlent pas surtout leur sang au sang de tout le monde; on verrait alors se perdre et se dissoudre les qualités qu'ils ont acquises. Pour qu'elles se fixent, se transmettent et s'enrichissent à chaque génération, le meilleur régime est encore un régime de castes.

Toutes les protestations de la démocratie contre ce qui rappelle les castes sont autant de résistances étourdies à ce que prescrit la nature. Le sociologue instruit par la biologie ne verra pas sans frayeur l'abaissement des barrières qui divisent les classes : car il ne peut attendre rien de bon de cette irruption de la « panmixie », de ce triomphe de « l'erreur amorphiste ». Les masses envieuses s'épuisent en efforts pour briser les privilèges des élites; mais elles briseraient du même coup les meilleurs instruments de l'élévation générale. En s'opposant, au nom de la justice, aux exigences de la

sélection naturelle, la société n'aboutirait qu'au relâchement de toutes ses énergies, à la décomposition de tous ses organes. Il y a aussi « une justice selon le darwinisme », mais cette justice réclame tout ce qui, en récompensant les supériorités acquises, garantit leur propagation ultérieure. Cela seul est conforme aux vrais intérêts de la société, car cela seul est conforme aux lois de la nature.

Mais d'abord, est-il sûr que les supériorités acquises se transmettent héréditairement, et que par suite la société doive, pour améliorer la race, favoriser la caste? Le progrès même de la biologie l'a amenée à abandonner, on le sait, bien des affirmations lamarkiennes : il semble douteux maintenant que les perfections qu'un être a conquises pendant sa vie se transmettent telles quelles à sa descendance; à chaque génération la conquête est à recommencer. Weissmann est suspect de métaphysique; il n'en résulte pas moins de ses travaux que les modifications acquises par un organisme restent le plus souvent superficielles, et ne descendent pas jusqu'à ces cellules reproductrices qui seules assurent la continuité du type. Certaines tribus déforment systématiquement depuis des siècles le crâne des enfants; on ne voit pas pourtant que les enfants y naissent le crâne spontanément déformé. De quel droit alors croirons-nous que les arrangements intimes de la structure cérébrale passent du père au fils, de tête en tête? S'il s'agit surtout de ces qualités d'esprit par lesquelles les aristocraties seraient, dit-on, spécialement utiles aux sociétés civilisées, combien leur incorporation à la race est problématique! Ce sont des œuvres d'art fines et complexes, qui meurent sans doute avec l'artiste. Les recherches de M. Galton et de M. de Candolle sur les générations de savants n'ont nullement prouvé l'hérédité de la science ou de l'art; si l'organisme transmet fidèlement certaines dispositions vagues, des aptitudes très indéterminées, les modes d'action compliqués et précis ne prennent forme que dans la vie, sous les doigts de la société. Elle n'a donc aucune raison biologique de s'effrayer à priori de tous les mouvements qui mélangent les hommes et aboutissent au croisement de leurs facultés.

Dira-t-on que si la transmission physique des facultés supérieures, propriétés d'une minorité utile à tous, est encore incertaine, du moins faut-il tout faire pour assurer leur transmission sociale, et en conséquence préparer pour leur culture un milieu spécial, comme une serre chauffée pour des fleurs rares et fragiles? Ici encore, une sorte de sectionnement préventif des sociétés se justifierait. Mais ici même, les inconvénients balanceraient sans doute, et lourdement, les avantages. N'est-ce pas un fait d'expérience

ociale que le privilège ankylose, pour ainsi dire, ceux-là mêmes qui en jouissent, et que l'atmosphère où ils vivent confinés les anémie? Travaillerait-il ardemment et intelligemment pour l'ensemble, celui qui ne le connaît pour ainsi dire pas, celui qui n'a nullement ressenti les besoins, partagé les sentiments, compris la vie de ceux qu'on l'appelle à diriger? S'efforcerait-il de faire rendre à ses facultés individuelles tout ce dont elles sont capables, celui qui n'a pas à conquérir sa place? Pour ces raisons psychologiques, les privilèges, qu'on justifie comme les conditions nécessaires au perfectionnement des qualités qui font les hommes supérieurs, pourraient bien être au contraire une cause de relâchement, d'abâtardissement, de déchéance.

Par ce principe interne s'explique, en fait, la décadence de tant d'aristocraties. Leur régime, bien loin de les exciter au développement des qualités acquises, semblerait fait pour débiliter et dégénérer les plus forts.

Inutile, ou peut-être nuisible aux forts, n'est-ce pas au contraire au service de bien des faiblesses, que se met un pareil régime? N'apparaît-il pas, par là, tout entier tourné contre cette sélection au nom de laquelle on prétend quelquefois le justifier? S'il n'est pas sûr que l'hérédité physique transmette aux fils la supériorité réelle du père, il est sûr que l'hérédité sociale permet à des fils inférieurs de vivre comme s'ils étaient supérieurs. En ce sens, du point de vue naturaliste, la société se laisse duper par l'ordre même qu'elle fait respecter; ses lois montent la garde autour du bastion des richesses acquises, du haut duquel des générations, même si elles ne sont remarquables que par les qualités perdues, même faibles de corps, même faibles d'esprit, continueront peut-être à narguer « les plus forts » pourtant vaincus d'avance.

Si donc la démocratie venait nous dire: « Annulons ces handicaps qui faussent le résultat de la course : que tous les coureurs partent du même point, afin que la palme revienne en effet au plus agile. Brisons ces barrières qui empêchent les hommes de lutter tous contre tous; et que les lutteurs soient également nus, afin que le triomphe ne soit décidément dû qu'à la vigueur personnelle », ne serait-ce pas la démocratie qui parlerait au nom de la nature? S'il est vrai que, bien loin de supprimer la concurrence, la démocratie ne veut qu'en étendre le champ, et par suite en aviver l'ardeur, s'il est vrai que, bien loin de nier les supériorités, la démocratie ne veut que substituer, en égalisant les conditions du concours, les supériorités réelles aux supériorités fictives, ce n'est pas alors d'un régime de castes, c'est au contraire d'un régime démocratique qu'il

fallait souhaiter l'avènement, pour le triomphe et la gloire d'u
sélection vraiment naturelle.

Mais cette fois encore, en retournant les thèses de nos adversaire défions-nous des équivoques. Il serait imprudent de louer la dém cratie comme l'instrument d'une sélection vraiment naturelle. I réalité, un régime quel qu'il soit, qui voudrait « revenir à la nature s'épuiserait en efforts paradoxaux; après tant de siècles d'histoir pour « laisser faire la nature » dans nos sociétés, il ne suffirait p d'une éversion radicale, il faudrait encore une codification infir ment compliquée et incessamment corrigée : un règlement d comptes naturels est socialement chimérique. Ajoutons que c appels à la lutte universelle, sans trêve et sans merci, ces hymn impitoyables aux plus forts détonneraient, pour ainsi dire, dans u démocratie; car ils la choqueraient et la froisseraient dans sa pens intime, principe de sa force croissante, le souci même de « l'h manité ».

C'est bien là en effet qu'il faut en revenir. Nous ne pouvons fin lement oublier, comme le voudrait la sociologie biologique, q nos sociétés sont faites d'hommes; et que ce seul caractère, comn il change les conditions, est capable de modifier les fins et les co séquences de la lutte pour la vie.

Et d'abord, ce n'est pas seulement pour survivre animalement, si l'on ose dire, bêtement, que les hommes font effort, mais po bien vivre. Ils ont la faculté propre de confronter avec la vie l raisons qui rendent la vie désirable, et d'orienter leur conduite e conséquence. Ce sont, en un mot, des organismes capables d'idéa et cet idéal pourra intervenir jusque dans la concurrence naturell Or il est remarquable que l'idéal des hommes n'est pas laissé à le seule fantaisie individuelle ; il est au contraire guidé et comme bri par la société qui les réunit. Vis-à-vis de chacun d'eux, celle- représente les intérêts de tous; par la puissance collective organisé l'idéal commun à tous réagira sur l'idéal particulier à chacun. C'e ainsi que par l'empire des mœurs, au besoin par la force des loi l'individu sera requis de tenir compte de ses semblables; si elle n peut supprimer la lutte entre les individus, la collectivité essaie du moins de la rendre plus équitable, ou même plus charitable elle ne l'autorisera, pour ainsi dire, que dans l'intérêt général, la réglementera au nom de cet intérêt même. Les exigences sociale limiteront en un mot les exigences individuelles et tâcheront d'h maniser, malgré la nature, jusqu'aux nécessités de la sélection.

De ce point de vue, les justifications naturalistes de la force pe dent tout sens. Les besoins propres à la société changent les term

du problème. S'il est vrai qu'elle doit laisser passer à sa tête les supériorités, cela ne veut nullement dire qu'elle doive laisser faire toutes les espèces de supériorités naturelles. Elle a son choix à opérer, sa sélection propre. Et certes, pour qu'elle survive, se maintienne et se perfectionne, il lui faut des hommes forts par le corps, et des hommes forts par l'esprit; mais il lui faut encore et surtout des forts qui n'abusent pas de leur force, qui sachent la consacrer au service de tous, et l'incliner quand il le faut devant les droits des autres, des hommes forts par la conscience. Sans une certaine dose d'abnégation, sans les concessions volontaires des supériorités naturelles aux nécessités sociales, une société se décomposera bientôt, et retournera en poussière. Et c'est pourquoi « les plus aptes » dans le règne social, ceux dont il faudrait souhaiter la survie et la domination sont peut-être en effet « les meilleurs », au sens humain du mot, ceux qui ont su vaincre en eux la nature pour y faire triompher l'humanité.

Il n'est donc plus étonnant que la société semble faire un effort paradoxal pour se dérober aux conditions qui s'imposent aux organismes; elle obéit en cela à ses conditions propres.

En discutant les conséquences de la différenciation, nous avons montré qu'elle pouvait conduire les sociétés, pour l'étonnement des naturalistes, à la liberté et à l'égalité : de même ici, en discutant les conséquences de la sélection, ne nous apparaît-il pas qu'elle peut conduire les sociétés, pour l'étonnement des naturalistes, à la fraternité même?

*
* *

Ainsi la confrontation des caractères propres aux sociétés avec les lois générales de la vie nous permet de conclure que l'apparition de la démocratie n'est sans doute pas, dans l'évolution sociale, comme un accident tératologique, signal d'une décomposition fatale. La sociologie biologique s'effraie vainement du progrès des idées égalitaires. Ses prophéties de malheur ne sont à aucun degré des prévisions scientifiques. Après leur féconde excursion dans le monde des sciences naturelles, l'idée de la différenciation et celle de la sélection ne reviennent à la science sociale que pour la désorienter, car sous la forme étroite et brutale que leur donne la biologie, elles tendent à nous faire oublier les originalités et comme les privilèges de nos sociétés. Or négliger systématiquement la face humaine de la sociologie, c'est s'exposer à rester dans le vague, ou à tomber dans le paradoxe. L'analogie des formes organiques ne peut nous

dire ce que vaut telle forme sociale; car, inconsciemment d'abord, consciemment ensuite, la société est faite par l'homme, et, de plus en plus, pour l'homme.

Si donc l'on veut découvrir les effets normaux des différents régimes, aristocratique ou démocratique, il ne suffira pas de confronter les sociétés avec les organismes; il faudra encore et surtout confronter entre elles les différentes sociétés humaines. La sociologie ne saurait être une biologie transposée; elle sera une histoire analysée, c'est-à-dire qu'elle devra isoler de la masse des faits historiques et comparer méthodiquement, pour démêler leurs causes et leurs conséquences propres, les diverses formes sociales.

C. Bouglé.

LA

REMIÈRE ANTINOMIE MATHÉMATIQUE

DE KANT

I

'n s'est beaucoup occupé en ces derniers temps de la question du tinu et de l'infini, et l'on a très bien fait; d'abord parce que portance au point de vue de la métaphysique générale en est rême; ensuite, parce que ces questions, en raison de leur carac- quasi positif, semblent susceptibles de recevoir des solutions nitives, et par suite, de fournir à la spéculation métaphysique assise tout à fait solide. C'est M. Renouvier qui, le premier, il longtemps déjà, a eu le mérite d'appeler l'attention des philo- hes contemporains sur ces problèmes fondamentaux. Depuis, Evellin, dans une thèse des plus remarquables, et dans différents icles publiés dans les deux principales revues de philosophie que is possédons, a montré avec une insistance très particulière elle est la nécessité de résoudre ces problèmes avant d'aborder autres; et en même temps il en a présenté une solution très éla- rée et très forte, prenant parti pour le fini et le discontinu, comme ait fait M. Renouvier. Nous ne croyons pas que cette solution soit lle qui est destinée à triompher dans l'avenir : mais ce qui est ès sûr, c'est que c'est un grand service qu'ont rendu à l'esprit umain les deux éminents auteurs lorsqu'ils ont mis ces questions u premier rang de celles qui doivent préoccuper les philosophes, t qu'ils ont forcé par là une grande partie de la génération contem- oraine à les étudier avec eux.

L'infini et le continu ont fait l'objet des deux premières antinomies e Kant, c'est-à-dire de ces antinomies que Kant lui-même a appelées *athématiques*. La discussion de ces antinomies constitue, ce semble, meilleur terrain sur lequel il soit possible de se placer pour traiter ec fruit le problème qui doit nous occuper. Mais, vu l'étendue et nportance de la matière, nous nous bornerons pour le moment à tude de la première antinomie.

Nous ne rappellerons que pour mémoire l'objet de cette antino
et la solution qu'en donne Kant. Il est possible, suivant Kant
prouver sans paralogisme aucun, à la fois une *thèse*, d'après laqu
le monde des phénomènes est nécessairement fini en étendue e
durée, et une *antithèse*, d'après laquelle, au contraire, le monde
nécessairement infini en étendue et en durée. Comme solution
problème, Kant conclut de l'impossibilité soit de faire disparai
soit de concilier entre elles la thèse et l'antithèse, que ni l'un
l'autre ne sont vraies, parce que les deux questions auxquelles e
répondent antinomiquement ne doivent pas se poser; et qu
monde n'est ni fini ni infini, puisqu'il n'existe point en soi, n
seulement par rapport à nous, et à titre d'objet de représentation

II

Commençons par considérer l'antithèse.

Nous acceptons l'antithèse, mais seulement au sens négatif; c'
à-dire que ce que l'antithèse établit, très correctement à notre a
c'est, non pas que le monde est infini quant au temps et quan
l'espace, mais seulement qu'il n'est pas fini. C'est bien du re
ainsi que l'entend Kant lui-même [1].

Cette attitude de Kant étonne et scandalise les partisans du f
Comment comprendre, disent-ils, que de deux propositions cont
dictoires l'une puisse être fausse sans que l'autre soit vraie?
prétendre n'est-ce pas renoncer à toute logique? Si le monde n
pas infini, il faut qu'il soit fini, et s'il n'est pas fini, il faut qu'il
infini. « Hamilton pense, dit M. Renouvier, que l'une des deux,
la thèse, ou l'antithèse, est vraie, parce qu'elles sont contra
toires : ce dernier point est, à mon avis, logiquement incont
table [2]. » Sans doute, entre deux propositions réellement contrac
toires le choix s'impose toujours; mais la question est de savoi
la thèse et l'antithèse de la première antinomie sont contradictoi
l'une par rapport à l'autre. Or elles ne le sont pas. Tous les logici
savent que la contradictoire d'une proposition c'est une autre pro
sition qui nie la première purement et simplement, sans rien ajou
à sa négation. Dès lors la contradictoire de cette proposition
infini, c'est : *le monde n'est pas infini*, mais non pas
fini. Le monde est infini, le monde est fini sont d

la raison pure, trad. Barni, t. II, p. 110.
..thes de la métaphysique, *Critique philosophique*, 5e année. I

propositions, non pas contradictoires, mais contraires, et deux propositions contraires peuvent être fausses ensemble. On voudra peut-être objecter à cela que *fini* et *non infini* sont deux termes rigoureusement équivalents, et qui peuvent être pris l'un pour l'autre; de sorte que les propositions contraires ne se distinguent pas ici des contradictoires. Mais ce serait une erreur. *Fini* et *non infini* ne sont pas équivalents, car ils n'ont pas même compréhension; le terme *fini* désignant uniquement la propriété d'avoir des limites, tandis que le terme *non infini* comprend, outre cette propriété, tous les prédicats possibles et imaginables, un seul excepté, l'infinité; de même que le terme *incolore* n'exprime que l'absence de couleur, tandis que dans le terme *non coloré* on peut faire rentrer tout ce que l'on veut, comme la grandeur, la vitesse, etc., sauf la couleur; de sorte qu'il est permis de dire que la vertu est non colorée, mais il serait absurde de dire qu'elle est incolore. Qu'on ne nous parle donc plus de contradictoires. Il est vrai qu'entre deux propositions contraires, le choix peut s'imposer de même qu'entre deux contradictoires, lorsque la question se pose légitimement entre les deux prédicats contraires : par exemple, une grandeur qui n'est pas égale à une autre est nécessairement plus grande ou plus petite. Mais M. Renouvier n'a pas montré qu'entre le fini et l'infini l'alternative s'impose pour l'univers en tout état de cause. Il n'existe donc aucune loi logique qui nous interdise de penser que l'univers est à la fois non infini et non fini.

Le principal argument dont Kant se sert pour prouver que le monde ne peut être fini quant au temps ni quant à l'espace c'est que, s'il était fini, il serait limité par un temps et par un espace vides, c'est-à-dire par rien. M. Renouvier conteste la valeur de cet argument. « On prête, dit-il, au partisan du commencement et de la limitation, cette pensée que le monde « viendrait de rien », « serait produit par rien », « serait borné par rien ». La logique devrait pourtant enseigner aux auteurs de ces objections, où le mot *rien*, séparé de la particule négative *ne*, est forcé d'usurper un rôle qui n'est pas même grammatical; la logique devrait, dis-je, leur montrer que ce sont eux qui, par ces sortes de formules, introduisent les idées de génération, de causalité et de limitation externe, là où par définition et hypothèse, elles ne sauraient être de mise, puisqu'il s'agit précisément de ce qui n'est point précédé et de ce qui n'est point enveloppé [1]. »

L'objection est spécieuse; mais on aurait tort de la juger fondée,

1. *Critique philosophique*, 5e année, t. II, p. 85.

parce que M. Renouvier a mal pris la pensée de Kant. Assurément, si Kant avait rejeté la doctrine qui fait le monde fini pour la raison qu'un monde fini serait enveloppé de rien ou de néant, son argumentation serait plus que faible. Mais ce n'est là ni ce qu'il dit, ni surtout ce qu'il veut dire. Sa vraie pensée, à n'en pas douter, c'est qu'au-delà des limites d'un univers supposé fini l'esprit cherche quelque chose; qu'un tel univers est « *trop petit pour notre concept* »; qu'il faut que l'univers fournisse à la faculté de concevoir qui est en nous, et qui n'admet point de limites; et qu'enfin nous ne pouvons admettre la limitation de l'univers parce qu'une telle limitation répugne à la nature de notre esprit.

A le prendre ainsi, l'argument de Kant est, on en conviendra, autre chose qu'un sophisme misérable. M. Renouvier lui-même en reconnaît la valeur. Il accorde qu'en effet la limitation de l'univers est pour nous tout à fait inconcevable; mais il pense résoudre la difficulté en distinguant deux sortes d'inconcevabilités. « Pour l'espace comme pour le temps, dit-il, il faut distinguer entre une inconcevabilité qui tient à la contradiction des concepts qu'on voudrait et qu'on ne peut assembler, et une inconcevabilité provenant de ce qu'on transporte à des sujets situés hors de la pensée l'illimitation qui est un attribut de la puissance représentative, une forme d'universalité de cette fonction. L'inconcevabilité de la seconde espèce ne doit point empêcher d'affirmer la limitation des phénomènes dans l'espace et dans le temps, attendu que l'infinité qu'elle objecte ne porte réellement que sur des propriétés de la représentation, indéfinie de sa nature. Au contraire, l'inconcevabilité de la première espèce nous oblige, si du moins nous reconnaissons le principe de contradiction comme applicable à la nature, à nier l'infinité du monde des phénomènes, attendu que cette infinité est contradictoire, et à affirmer le premier commencement et l'étendue sommable, encore qu'incompréhensible, d'après la nature de nos facultés [1]. »

Que l'inconcevabilité qui résulte de la contradiction soit absolue, de telle sorte qu'il n'est jamais permis de passer outre, encore une fois, nous en sommes d'accord. Mais la contradiction dont on nous parle entre les deux propositions qui nient, l'une que le monde soit infini, l'autre qu'il soit fini, n'existe pas, nous l'avons montré. L'inconcevabilité que M. Renouvier repousse avec raison ne se rencontre donc pas dans l'espèce. Voyons quelle est la nature de celle qu'il admet, et s'il est vraiment possible d'en prendre son parti avec lui.

1. *Les labyrinthes de la métaphysique*, *Critique phil.*, 1877, t. II, p. 117.

Il faut reconnaître qu'il existe un genre d'inconcevables que nous pouvons être quelquefois autorisés et contraints même à affirmer : c'est celui qui, tout en dépassant nos conceptions, est en quelque sorte dans leur prolongement, dont il forme la limite idéale et inaccessible. Par exemple, nous ne pouvons pas concevoir à titre d'objet l'unité du monde, parce que cette conception impliquerait la constitution intégrale d'une synthèse que la nature de nos facultés ne nous permet pas d'achever; et cependant nous pouvons dire que l'unité du monde est en soi intelligible et même réelle. Hors ce cas et les cas similaires, on ne voit pas que nous soyons jamais en droit d'affirmer, à quelque titre que ce puisse être, ce dont nous reconnaissons n'avoir aucune conception; car alors nous affirmerions tout à fait dans le vide. Que font cependant les partisans du fini? Assurément on ne peut pas dire qu'ils affirment un objet inconcevable au sens où sont inconcevables les concepts limites. On ne dira pas même qu'ils affirment dans le vide, c'est-à-dire en dehors de toute conception effective, comme fait, par exemple, Hamilton, lorsqu'il réserve sa foi à un absolu qu'il déclare radicalement inconnaissable. On dira, ce semble, qu'ils affirment non pas dans le prolongement de nos conceptions positives, non pas en dehors de ces conceptions, mais à l'encontre de ces conceptions mêmes. Il est, en effet, nous l'avons dit, dans la nature de notre faculté de concevoir de ne pouvoir être limitée par rien, et de tendre toujours à dépasser son objet actuel. Si donc l'univers était fini, l'univers opposerait une barrière à cette faculté, dont il rendrait par là l'exercice impossible. La doctrine du fini établit donc entre la nature du monde de notre expérience et celle de nos facultés intellectuelles une opposition et même une contradiction absolues.

Les partisans du fini pensent lever la difficulté à laquelle cette opposition donne lieu en alléguant que les facultés auxquelles leur hypothèse ne donne pas satisfaction sont seulement l'imagination et l'entendement, c'est-à-dire des facultés qui n'atteignent jamais que des apparences phénoménales, tandis que la raison pure, qui seule a prise sur le réel, exige au contraire, et justifie par conséquent cette même hypothèse. Mais peut-on bien admettre que quelques-unes de nos facultés nous servent pour la vérité, les autres pour l'erreur; et que la sagesse consiste à détruire, au nom de la raison pure, les conceptions de l'imagination et de l'entendement? Au lieu de supposer entre les facultés de notre esprit un antagonisme tel que les unes diraient diamétralement le contraire de ce que disent les autres, n'est-il pas préférable de chercher à retrouver entre elles l'unité et l'harmonie? Puis, si l'imagination et l'entendement sont

des facultés trompeuses, quoique sans doute légitimes et nécessaires en un certain sens, c'est apparemment dans la représentation que ces facultés nous fournissent des choses que réside l'illusion à laquelle elles donnent lieu. Mais l'illimitation naturelle à la pensée ne tient en rien à la représentation, puisqu'au contraire la représentation effective est toujours limitée. C'est un caractère organique de la pensée, qui tient à la structure même de l'esprit. En refusant de tenir compte des exigences de la pensée, en tant que la pensée refuse de se laisser arrêter dans son essor par quoi que ce soit de limité, c'est donc la structure même de l'esprit que la doctrine du fini met en cause. Mais alors, qui osera continuer à penser? Qui croira qu'un esprit malade dans l'une de ses facultés constitutives est sain dans toutes les autres? Avouer, comme on le fait, que la limitation de l'univers est quelque chose qui répugne à nos facultés intellectuelles, c'est, à notre avis, élever contre la doctrine qui soutient cette limitation l'objection la plus grave qui puisse être formulée contre elle.

Quant à revenir sur l'aveu dont nous parlons, il est clair que les partisans du fini n'y peuvent pas songer. Nous les mettrions alors en présence des lois les plus certaines de la nature et de l'esprit qui les condamneraient. Par exemple, c'est apparemment une loi très certaine qu'un corps qui se meut sans obstacles doit continuer à se mouvoir indéfiniment en ligne droite. Si donc le monde est fini, il viendra nécessairement un moment où un tel corps rencontrera les limites du monde; et alors il faut admettre de deux choses l'une : ou bien qu'à ce moment son mouvement expirera, contrairement à une loi de mécanique et de métaphysique à la fois, qui est, répétons-le, l'une des plus certaines que l'on connaisse; ou bien qu'il le continuera en dehors des limites du monde, et par conséquent des limites de l'espace, puisque la doctrine du fini ne permet pas plus de poser l'espace comme infini que le monde lui-même. Dira-t-on que la supposition que nous venons de faire est illégitime, comme contraire elle-même aux lois de la nature? Accordons-le pour un instant, et considérons alors les corps qui sont précisément à la limite hypothétique du monde. Ces corps sont apparemment susceptibles de mouvement, comme tous les autres; mais ils ne peuvent se mouvoir sur la ligne idéale qui les joint au centre du monde que dans un sens, et non pas dans l'autre. On n'a donc évité la premi... ur tomber dans une autre qui n'est ... evabilité derrière ... pas autre chose ... hysique et de la ... re si, pour éviter

des contradictions certaines, il était jamais obligé d'en venir là.

L'argument de Kant est donc bon à la condition qu'on l'entende bien. Il en est d'autres encore qu'on peut opposer avec tout autant de raison à la doctrine du fini. Nous demanderons d'abord si en posant le monde comme fini, on pourra lui attribuer une grandeur absolue ou une grandeur relative. Lui attribuer une grandeur absolue est impossible, par la simple raison que l'idée de grandeur absolue est une idée contradictoire, toute grandeur étant, par essence même et par définition, un rapport à l'unité, et par conséquent une relation. On ne peut donc évidemment attribuer au monde qu'une grandeur relative. Mais c'est ce qui est encore impossible.

Sans doute, en un sens, on peut dire que la grandeur du monde supposé fini est relative. En effet, rien n'oblige à penser que la quantité de matière dont le monde est formé était déterminée d'avance ; ou plutôt le penser serait absurde. Il faut donc admettre — en se plaçant au point de vue de la doctrine du fini, cela s'entend — que la quantité de matière existant dans l'univers pouvait être plus grande ou plus petite qu'elle n'est. Dès lors l'étendue de l'univers pouvait être également plus grande ou plus petite qu'elle n'est, et à ce titre elle est relative. Mais ce n'est pas ainsi que la question doit être prise. Quand nous disons que la grandeur de l'univers doit être relative, nous voulons dire qu'elle doit l'être pour une quantité de matière donnée, la quantité de matière effectivement existante, par exemple. Or comment prétendre que la grandeur de l'univers peut être relative, alors que la quantité de matière dont l'univers est formé est devenue, par le fait de son existence, un véritable absolu? Comment admettre qu'une quantité donnée de matière puisse s'étendre plus ou moins, si l'on n'admet pas l'hypothèse du vide, et même, au fond, si on l'admet? L'absolu de la quantité de matière actuellement donnée entraîne donc l'absolu en grandeur de cette matière, c'est-à-dire une absurdité.

La relativité de la grandeur de l'univers est impossible encore par la raison qu'en dehors de l'univers il n'y a rien à quoi l'on puisse le comparer. Cherchera-t-on des termes de comparaison dans les corps individuels qui le composent? Mais, si la grandeur de l'univers est alors assignable par rapport à l'un de ces corps, la grandeur du corps en question n'est pas elle-même assignable, sinon par rapport à celle d'un autre corps, de sorte que la difficulté peut être reculée indéfiniment, mais jamais résolue. Il semblera peut-être que cette difficulté ne tient pas d'une manière particulière lu fini, et que la doctrine de l'infini, y donnerait

également lieu. Cela est possible ; mais ce n'est pas la doctrine de l'infini que nous défendons en ce moment. Si notre objection porte également contre la doctrine de l'infini et contre celle du fini, tant mieux, puisque nous repoussons également l'une et l'autre.

Autre objection. Les artisans du fini ne songent nullement à limiter le cours du temps dans l'avenir. Pourquoi veulent-ils le limiter dans le passé? C'est, disent-ils, que les événements passés sont quelque chose d'acquis, de réalisé, de sommable, quelque chose par conséquent qui ne peut être infini. Quant à la série des événements futurs, il est impossible d'en faire la somme, justement parce qu'ils sont futurs, et qu'au delà de la partie de cette série que nous envisageons il y en a toujours une autre que nous n'avons pas envisagée encore. — Il est permis de se demander si l'opposition qu'on établit ainsi entre le passé et l'avenir est une conception vraiment philosophique; si le passé a plus de réalité, ou un autre genre de réalité que l'avenir; et si les mêmes raisons en vertu desquelles il nous est impossible, en anticipant par la pensée sur l'avenir, de l'épuiser jamais, ne valent pas contre la supposition qu'il soit possible, en remontant dans le passé, de lui trouver un terme initial. Pensons-nous sérieusement concevoir le temps écoulé comme une masse qui grossit sans cesse à la manière d'un tas de blé auquel s'ajouteraient perpétuellement de nouveaux grains? Sans doute il en est ainsi à l'égard de notre existence phénoménale. Nos jours se succèdent et s'ajoutent les uns aux autres ; de sorte que l'on peut toujours faire le compte de ceux qu'on a déjà vécus. Mais ce caractère que prend le passé par rapport à nous tient à des lois très particulières et toutes subjectives de notre constitution physiologique et mentale. La mémoire, l'habitude, le processus de développement de notre être physique nous font croire que le passé n'est pas pour nous complètement anéanti, puisque nous en retrouvons tant de vestiges dans le présent. Mais une réflexion plus profonde doit nous faire comprendre qu'il y a de l'illusion dans cette tendance que nous avons à considérer comme réel encore le temps qui n'est plus ; et qu'au regard du présent, dont seule l'existence est effective, le passé et l'avenir sont parfaitement assimilables l'un à l'autre quant au degré d'être et de réalité. Que l'on remonte par la pensée le cours des temps dans le passé, ou qu'on le descende dans l'avenir, pas plus d'un côté que de l'autre le mouvement de l'esprit n'admet un terme. Dans le passé comme dans l'avenir la série des événements est, non pas infinie sans doute, mais indéfinie, et par conséquent non finie.

Enfin il est une dernière difficulté qui nous paraît particulièrement

réfractaire à l'unité? Il est vrai que dans le réel il y a le mouvement, et qu'un corps qui se meut compose par là même d'une manière effective les parties du temps et de l'espace dans lesquelles son mouvement s'effectue. Mais n'en est-il pas de même encore dans la représentation, et la composition du temps et de l'espace représentés par le mouvement représenté est-elle moins effective que la composition du temps et de l'espace réels par le mouvement réel? On voit qu'il n'y a rien à gagner, au point de vue de l'intelligibilité de la nature des continus, à en faire des apparences et des illusions plutôt que des réalités. Si le continu représentatif peut se concevoir, il n'y a aucune raison pour déclarer inconcevable le continu réel; et, si le continu réel n'est pas possible, le continu représentatif ne l'est pas davantage.

La question du continu, par conséquent, n'est en aucune façon résolue par la distinction qu'on voudrait établir entre la nature apparente et la nature réelle des phénomènes. Cette distinction, au surplus, est une thèse qui, au point de vue spéculatif, paraît bien difficilement admissible. Nous avons eu occasion déjà de toucher ce point. Qu'on nous permette d'y revenir, pour achever l'exposition de notre pensée.

Si les phénomènes tels que nous nous les représentons, avec la continuité qui leur est inhérente, sont des illusions de notre représentation, c'est que les vrais phénomènes, les phénomènes *en soi* peut-on dire, sont d'une nature différente : et cette nature doit être telle que les contradictions qu'on croit voir dans le concept du continu ne s'y rencontrent plus. Mais quelle est cette nature? Il y a là un problème que l'on ne peut pas se dispenser d'aborder; attendu que, pour être en droit de rejeter définitivement le continu, il faut avoir quelque chose à mettre à la place, et pouvoir dire quel est ce quelque chose. Voici donc les philosophes ennemis du continu contraints de spéculer sur des choses qui, de leur aveu, sont en dehors de toute expérience possible, position qui paraît dangereuse au plus haut point. D'abord, en effet, il semble bien difficile de contester à Kant que les catégories de la pensée nous sont bonnes pour comprendre le monde de notre expérience, mais non pas pour en sortir. Sans doute Kant est allé trop loin dans sa négation de la métaphysique, et le palliatif dont il a usé en voulant la remplacer par la morale ne nous satisfait point. Mais l'abus que Kant a fait peut-être de son idée maîtresse n'empêche pas cette idée d'être juste. D'ailleurs, sur quel point d'appui assoira-t-on ces spéculations sur des objets reconnus inaccessibles? On nous répond : « Sur l'expérience même dont il faut rendre compte. » Mais l'expérience c'est le continu,

c'est-à-dire ce que l'on rejette. Et comment trouvera-t-on dans un monde d'apparences dont la continuité est la loi fondamentale les éléments d'une conception portant sur le réel, et d'où la continuité serait exclue ? Puis il est clair qu'en adoptant cette méthode on se condamne à l'hypothèse à perpétuité, sans espérance d'en jamais sortir par une vérification directe. Or l'hypothèse a du bon comme moyen d'investigation dans les sciences, et en tant qu'elle est un procédé consistant en quelque sorte à plaider le faux pour savoir le vrai; mais elle n'est qu'un pis-aller lorsque, au lieu d'être seulement l'anticipation d'une vérité encore inconnue et toujours cherchée, elle se présente comme étant la vérité elle-même. On nous répond à cela, il est vrai, qu'il n'y a rien d'hypothétique dans une déduction nécessaire qui prouve qu'il faut que la réalité soit telle pour que les apparences soient ce qu'elles sont. Très bien; mais qui nous dit que, outre le système qu'on propose au sujet de la nature du réel il n'y a pas un second système possible, et même une infinité d'autres systèmes, qui rendraient également bien compte des apparences? Il y a là un doute qu'il paraît impossible de lever; et tant qu'on ne l'a pas levé, le système auquel on s'attache demeure incertain. Enfin, si nous considérons les résultats mêmes auxquels on aboutit en spéculant sur la constitution de la matière du point de vue de la philosophie du fini, nous reconnaîtrons que ces résultats donnent prise aux plus graves difficultés spéculatives : l'existence d'indivisibles, qui sont pourtant localisables; la question de l'existence ou de la non-existence d'intervalles entre ces indivisibles; la question de savoir comment le mouvement pourra s'y produire, etc. Les partisans du fini ne nient pas du reste ces difficultés, et M. Evellin, qui a sur tous les problèmes dont nous parlons des théories si originales et si ingénieuses, reconnaît lui-même avec une entière franchise que toutes les solutions que peut proposer sur ces problèmes la métaphysique du fini sont des « paradoxes »[1]. Sans doute, on se résignerait bien au paradoxe s'il paraissait possible de le justifier par des déductions rationnelles sûres. Mais, dans le cas présent, les déductions rationnelles les plus savantes et les plus séduisantes demeurent fatalement frappées de suspicion, parce que, par la force même des choses, les conséquences ne peuvent pas être rattachées d'une manière absolument nécessaire à leurs principes, et que, d'autre part, on ne peut pas songer à en chercher dans l'expérience la vérification à aucun degré.

En somme, malgré tout le talent qui a été dépensé pour la réa-

[1] ...e, mars 1894, p. 135.

liser, nous ne croyons pas que la conciliation soit encore faite entre la doctrine du fini et l'existence des continus; et si elle n'est pas faite, c'est un fort argument en faveur de ceux qui la jugent impossible.

III

Passons à la discussion de la thèse.

La thèse n'a pas rencontré moins de contradicteurs que l'antithèse. Nous la tenons cependant pour tout aussi vraie et tout aussi certaine que cette dernière, pourvu que, comme l'antithèse, on l'entende au sens purement négatif, c'est-à-dire qu'on se tienne à cette assertion que le monde n'est pas infini quant au temps ni quant à l'espace, sans aller jusqu'à dire qu'il est fini.

Quant à la raison pour laquelle nous repoussons l'infinité de l'univers dans le temps et dans l'espace, c'est que l'infinité du temps et de l'espace c'est l'infinité actuelle des mètres et des myriamètres cubes que le monde renferme dans son extension, et celle des années ou des siècles que le monde a vécus à l'heure présente, c'est-à-dire une infinité numérique. Or l'infinité numérique actuelle est une conception contradictoire.

Ce principe que le nombre infini réalisé est une contradiction a été longtemps admis par l'universalité des philosophes. Dans ces derniers temps il a été contesté. Les démonstrations qu'en avaient données Cauchy et Galilée ont été combattues [1]. Est-ce à tort ou à raison? Nous n'entrerons pas dans ce débat plus mathématique que philosophique, et prendrons la question par un autre côté.

Deux choses sont incontestables et incontestées : 1° que la série des nombres que nous pouvons former n'a pas de limites, c'est-à-dire qu'elle est, non pas infinie, mais indéfinie; 2° que dans la formation de cette série le nombre auquel nous nous arrêtons nécessairement est toujours fini. Cela étant, l'infinité actuelle ne peut se concevoir que d'une seule manière; à savoir, qu'il existe des multitudes de parties ou des collections d'objets qui soient véritablement *innombrables*, c'est-à-dire telles qu'aucun dénombrement, si prolongé qu'il soit, n'en épuise la totalité. En fait, d'ailleurs, c'est bien là la thèse que soutiennent tous les partisans de l'infini actuel.

A l'appui de cette thèse, M. Couturat a présenté dans un ouvrage récent [2] des arguments fondés sur une théorie assez nouvelle et fort

1. V. Couturat. *De l'Infini mathématique*, liv. III, ch.
2. *De l'Infini mathématique*.

ingénieuse du nombre entier, qu'on peut résumer de la manière suivante.

D'après l'opinion communément adoptée, nous formons l'idée d'un nombre en ajoutant l'unité à elle-même; c'est-à-dire que l'idée du nombre s'obtient par dénombrement, et que le nombre est essentiellement *ordinal*. Cette opinion est une erreur. Le nombre, au contraire, préexiste au dénombrement; de sorte qu'il est, non pas ordinal, mais *cardinal*. Il n'est originairement qu'une pluralité d'unités à laquelle le dénombrement pourra s'appliquer après coup; et comme rien ne prouve que ce dénombrement doive nécessairement s'achever, rien ne prouve non plus que le nombre infini soit impossible.

Cette théorie appelle, ce semble, une première observation. A supposer que, comme le veut M. Couturat, on soit en droit de considérer telle collection d'objets comme logiquement antérieure au dénombrement des objets qui la composent, on ne peut pas dire que cette collection soit un nombre. Car un nombre indéterminé ne serait pas un nombre, et ce qui détermine le nombre c'est le dénombrement : « Le dénombrement, dit M. Couturat, ne sert qu'à prendre une connaissance explicite du nombre déjà pensé et implicitement déterminé, ou plutôt à en trouver le nom et la représentation en chiffres, c'est-à-dire à en traduire l'idée dans la numération parlée ou écrite. Ce qui fait illusion à cet égard, et donne lieu de croire que l'on découvre effectivement un nombre par cette opération, c'est que l'on se figure ne pas connaître un nombre tant qu'on n'en possède pas le signe verbal ou écrit, qui est sans doute commode et même nécessaire pour le soumettre au calcul ou le transmettre à autrui, mais qui n'en est cependant qu'une représentation conventionnelle et nullement essentielle. » (P. 350.) Ainsi M. Couturat professe expressément que l'on peut penser sans le secours des mots et des signes. Il n'est guère probable que cette thèse trouve jamais beaucoup d'adhérents parmi les philosophes. Puis on demandera ce que c'est que *cette pensée et cette détermination implicites* du nombre qui précèdent le dénombrement et que le dénombrement rend explicites. Une chose est certaine, c'est que le dénombrement fait le nombre en tant que déterminé, c'est-à-dire en tant que nombre; et par conséquent aussi le nombre cardinal d'une collection d'objets est autre chose que cette collection même, considérée indépendamment du dénombrement qu'on en peut faire. Le nombre cardinal c'est d'abord la somme des unités qui composent une collection d'objets, ou le résultat du dénombrement de cette collection. C'est aussi le nombre abstrait, c'est-à-dire le nombre en tant qu'il est un

concept pur de l'esprit, et que nous considérons en lui uniquement les rapports intelligibles qu'il présente avec d'autres concepts du même ordre. Ainsi, lorsque nous disons que douze est le produit de trois par quatre, c'est en tant que nombre cardinal que nous l'envisageons. L'arithmétique, comme science, ne connaît que le nombre cardinal.

Si la conception que se fait M. Couturat du nombre cardinal est difficilement acceptable, celle qu'il se fait du nombre ordinal ne l'est pas moins, à notre avis. Ce qui caractérise la série des nombres ordinaux, suivant lui, c'est qu'elle est un ordre, et rien de plus: de sorte que, primitivement au moins, ces nombres sont une sorte de signes n'ayant aucune signification réelle, puisqu'ils n'ont aucun sens numérique; d'où M. Couturat conclut que la théorie qui fait du nombre ordinal l'idée première et fondamentale du nombre est « le nominalisme des mathématiciens » (*De l'Infini mathématique*, p. 331). Ce n'est pas ainsi que nous l'entendrions pour notre part. Sans doute, le nombre en tant qu'*ordinal* se rapporte essentiellement à l'*ordre* dans lequel se déroule la série des nombres; mais c'est que cet ordre, c'est-à-dire la place que chaque nombre occupe dans la série, est essentiellement constitutif de ce nombre même. Le nombre se forme par l'addition de l'unité à elle-même ou à une collection déjà formée d'unités. Mais, pour avoir la notion précise d'un nombre donné, faudra-t-il que nous nous représentions d'une manière particulière et distincte la collection des unités qui le composent? Faudra-t-il que pour penser 49, 50 et 51, nous pensions individuellement trois groupes d'unités sans tenir compte de l'ordre sériel qui les rattache les uns aux autres? Évidemment, toute la notion que nous avons du nombre 50, c'est qu'il est un de plus que 49 et un de moins que 51. Quant à 49, je le détermine par la propriété qu'il a d'être un de plus que 48, deux de plus que 47, et ainsi de suite. Il est vrai que par là nous n'arrivons pas à une représentation nette et vive de la collection des unités qui constituent le nombre; mais une telle représentation est impossible, sauf pour les très petits nombres. M. Couturat n'aime pas le nominalisme. Le nominalisme a du bon pourtant. Les signes, avec un certain psittacisme, soulagent la mémoire et l'imagination de fardeaux qui seraient écrasants. A vrai dire, ils sont la condition indispensable de la pensée. En tant que conception de l'esprit, le nombre est donc ordinal avant tout : en soi il l'est encore; car dire que le nombre n est composé de n unités, ou dire qu'il vient le $n^{ième}$ dans une série de nombres tels que chacun d'eux est égal à celui qui le précède plus l'unité, c'est évidemment la même chose.

Toute la question de l'infini numérique revient, ainsi que le reconnaît très bien M. Couturat, à savoir si le temps intervient dans la constitution d'une idée de nombre. M. Couturat le nie, naturellement. D'après lui, « ce qui constitue cette idée ce n'est pas l'énumération successive des objets conçus chacun comme une unité, c'est leur appréhension simultanée ». (P. 354.) Dans le dénombrement, la mémoire « doit garder le souvenir des objets déjà comptés, et cela jusqu'à la fin du dénombrement. Il faut donc qu'à ce moment final *tous* les objets comptés soient présents à la conscience, d'une manière plus ou moins explicite, et c'est grâce à cette aperception de leur totalité que l'idée de nombre peut naître. » (P. 355.) Ce que nous venons de dire répond à cette assertion du savant auteur. La connaissance que nous avons des nombres n'est pas une représentation confuse de la collection de leurs unités; d'abord parce qu'une représentation confuse serait ici insuffisante (par exemple, pour pouvoir discerner les nombres 999 et 1000, ce n'est pas une représentation confuse des deux collections d'unités qu'il nous faudrait, c'est une représentation très précise); ensuite, parce que personne n'a jamais fait la série des additions qui seraient nécessaires pour nous conduire à la conception des nombres un peu élevés. Quelqu'un a-t-il jamais compté jusqu'à 300000, et par conséquent assemblé dans sa pensée les unités dont il se compose? La pensée des nombres élevés n'est, et ne peut être, que symbolique et psittacique. Pour les premiers nombres elle l'est encore, toutefois avec adjonction, dans bien des cas au moins, d'un élément nouveau, qui est cette modification dont a parlé M. Bergson [1], apportée à la tonalité de la conscience, et en quelque sorte à la teinte que prennent nos impressions par le seul fait de leur répétition. Ainsi, lorsque nous entendons sonner l'horloge, il se produit en nous comme une accumulation des sensations éprouvées qui fait que, sans avoir compté les coups, nous pourrions dire parfois sans nous tromper beaucoup que nous sommes au huitième ou au dixième. Il est certain que, abstraction faite de tout rapport à l'ordre sériel, le nombre 50 nous affecte un peu autrement que le nombre 100; mais c'est parce qu'il y a une différence dans les masses d'unités que ces deux nombres représentent, et non pas parce que ces unités sont présentes à notre esprit *toutes*, et dans leur individualité.

S'il n'y a pas dans notre esprit une idée du nombre qui soit logiquement antérieure au dénombrement de ses unités, il n'y a pas davantage dans la nature de collections d'objets qui n'aient été for-

liates de la conscience.

mées successivement par la réunion de leurs parties, et qui, par conséquent, ne soient finies. M. Couturat nous dira que ce qui est vrai des collections finies qui commencent ne l'est pas de la collection infinie et universelle qui n'a pas commencé, et que c'est cette dernière seule qu'il a en vue [1]. Soit; mais alors quelle idée faudra-t-il nous faire de cette collection infinie et universelle? Si elle est soustraite à la loi du devenir, c'est qu'elle est formée d'unités immuables. Nous demandons où sont et ce que sont ces unités. Et pourtant M. Couturat sait très bien, car il l'a dit avec beaucoup de force, que là où il n'y a point d'unités, au sens métaphysique du mot, il n'y a point de nombre, fini ou infini.

Dé plus, pour qu'on soit en droit de considérer seulement comme possible l'existence d'une telle collection, il faut au moins qu'on en puisse concevoir l'idée; autrement on prononce des mots sans leur donner un sens. Or comment pourrions-nous concevoir une collection effectivement existante et plus grande que tout nombre donné? Il faudrait pour cela que nous pussions la poser par la pensée tout d'un coup, et comme d'un bloc, par conséquent, comme une unité absolue, et c'est ce qui n'est pas. Sans doute, toutes les fois que nous portons un jugement, nous posons par la pensée l'être des choses, et cela, d'une intuition parfaitement une, sans mouvement ni progrès de l'esprit; et il faut bien qu'il en soit ainsi, puisqu'affirmer l'être d'une chose c'est rattacher l'existence de cette chose à l'existence universelle, et penser la chose en question à titre d'unité métaphysique. Mais l'unité de la pensée dans le jugement est une unité purement formelle, et ce n'est pas d'une unité formelle qu'il s'agit ici. Si pour donner raison à M. Couturat nous devons penser la collection des êtres comme unité absolue, c'est à titre d'objet, et par conséquent, à titre de matière de la pensée, non à titre de forme. Or l'unité ne se pense pas à titre d'objet. Tout ce qui est matière pour la pensée est nécessairement multiple; et pour concevoir une multiplicité en tant que telle, l'esprit n'a qu'un procédé, le procédé discursif. Donc l'idée que nous avons à nous faire d'une collection quelle qu'elle soit doit être construite et composée comme la série des nombres, ce qui exclut la possibilité de la concevoir plus grande que tout nombre donné.

On prétend cependant que les mathématiques nouvelles autoriseraient, contrairement aux raisons que nous venons d'exposer et qui

[1] ... les nombres entiers (nous ne disons ... nité à elle-même. » Cette restriction ... infini.

sont assez anciennes, la conception d'un nombre qui serait plus que fini; ce qui lèverait la principale difficulté qu'on oppose à l'infini actuel. Ces théories mathématiques, dont l'auteur est M. Cantor, ont fait grand bruit dans le monde. Elles consistent à prétendre qu'il existe un nombre qu'il est impossible d'atteindre en suivant la série des nombres entiers, nombre réel par conséquent, et inaccessible comme une asymptote. Ce nombre ne peut être dit fini, puisqu'il dépasse tous les nombres finis; il n'est pas infini non plus, parce qu'infinité c'est nécessairement indétermination, et qu'un nombre indéterminé ne serait pas un nombre; c'est un nombre *transfini.* Traduit en termes géométriques, cela signifie, comme l'a dit nettement M. Paul Tannery [1], qu' « une droite AB d'extrémités fixes peut être telle qu'en portant l'unité de longueur sur cette droite à partir d'une extrémité, on n'arrivera jamais à l'autre ». La droite en question est une droite *transfinie.*

Que vaut cette conception au point de vue mathématique? Nous n'oserions pas, faute de compétence, formuler à cet égard une opinion arrêtée. Cependant nous devons avouer que ce que nous connaissons des discussions auxquelles elle a donné lieu n'a pas suffi à dissiper tous nos doutes et à lever tous nos scrupules. Le point sur lequel des réserves nous paraissent surtout nécessaires c'est celui de savoir si l'on a bien le droit d'appeler *nombre* quelque chose dont on peut avoir le concept abstrait, mais point de notion effective par l'entendement. Quand vous m'aurez donné la loi de génération des nombres, vous ne m'aurez pas donné les nombres eux-mêmes. Votre loi comprise, il me restera à former les concepts des nombres; et j'y arriverai sans peine. Vous me donnez les raisons qui établissent l'existence du nombre, ou plutôt des nombres transfinis — car il y en a, faut-il dire un nombre infini ou un nombre transfini? — mais vous ne me donnez pas le moyen de former le concept d'un seul d'entre eux. Or il semble que, s'il est une chose au monde dont l'esprit humain puisse toujours avoir le concept adéquat, c'est le nombre. Supposons pourtant que la théorie du transfini soit mathématiquement bien fondée : il restera encore à décider si elle comporte quelque application au réel; car la vraie question ici est de savoir non pas si le raisonnement mathématique conduit à reconnaître au delà de la série des nombres un nombre qui les dépasse
ivers est effectivement, actuellement et en soi, plus
quantité donnée.

ce passage de l'ordre mathémathique à l'ordre réel

que et de morale, 1894, p. 469.

et du droit qu'on peut avoir de conclure de l'un à l'autre, il faut reconnaître que les mathématiciens sont sujets à se faire parfois de grandes illusions. On peut trouver de ces illusions un bel exemple dans l'application que Leibniz, chez qui pourtant le mathématicien était doublé d'un si profond métaphysicien, faisait de son calcul infinitésimal au mécanisme infinitiste qu'il prétendait être la loi primordiale du monde physique. Construire mécaniquement le monde avec des atomes, comme l'avait fait Démocrite, cela paraît possible, surtout si ces atomes sont en nombre fini. Mais concevoir la matière comme *actuellement divisée et subdivisée à l'infini*, comme fait Leibniz, et conserver pourtant l'explication mécanique des phénomènes, c'est chose assurément malaisée. Les éléments premiers d'une matière actuellement divisée à l'infini sont, à parler rigoureusement, de purs riens. Pour qu'avec ces riens on puisse faire quelque chose il est nécessaire qu'ils s'intègrent en des unités parfaites comme celle de l'atome, avec cette seule différence que ce seront des unités instables, en voie de formation et de déformation perpétuelles, tandis que l'unité de l'atome est stable et définitive. Or, précisément, le calcul infinitésimal offrait à Leibniz le modèle d'intégrations de ce genre. Leibniz crut donc pouvoir conclure de l'ordre mathématique à l'ordre réel. Mais de ce que l'esprit du mathématicien peut intégrer en effet des éléments infinitésimaux, s'ensuit-il que la nature le puisse également? C'est un principe très vrai et très important de la philosophie leibnizienne que *la nature ne fait point de sauts*. Au contraire, dans le calcul de l'infini, et dans l'intégration mathématique d'une série indéfinie de termes en un tout fini, il y a toujours un saut. Celui qui prend le nombre 2 pour l'équivalent de la série $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \ldots$ fait un saut. Celui qui, pour calculer l'aire comprise entre deux ordonnées, une courbe et la ligne des abscisses, intègre la série des surfaces sans largeur que forme la multiplicité infinie des ordonnées comprises entre les deux ordonnées extrêmes, fait un saut. L'opération est légitime, dit Leibniz, puisqu'elle réussit. Sans doute, elle réussit en ce sens que la surface donnée par le calcul est la vraie surface. Mais de ce que cet artifice de la décomposition d'une surface en éléments infinitésimaux et de leur intégration vous donne la vraie mesure de la surface avez-vous le droit de conclure que la nature a procédé comme vous, et que pour constituer effectivement cette surface elle a intégré une infinité d'infiniment petits? Vous ne le pouvez pas, puisque vous-même reconnaissez que la nature ne fait point de sauts, et que vous en avez fait un dans votre calcul, personne ne pouvant contester que toute

sommation d'un infini, tout *passage à la limite* ont forcément ce caractère.

Sans contester donc en quoi que ce soit l'applicabilité, même universelle, des mathématiques à l'expérience, et ce qu'on pourrait appeler leur *positivité*, il faut reconnaître qu'il y a, non pas dans les résultats qu'elles obtiennent, mais dans les procédés dont elles usent pour les obtenir, quelque chose qui tient à la structure d'un esprit condamné à opérer discursivement, et par suite d'une manière discontinue, quelque chose, par conséquent, qui ne se retrouve pas dans la nature, dont la continuité est la loi fondamentale.

C'est, croyons-nous, une erreur analogue à celle de Leibniz qui a conduit certains partisans de l'infinité actuelle de l'univers à vouloir étayer leur thèse sur le concept mathématique du transfini. Nous disons une erreur analogue, et cependant il y a d'importantes différences. Tandis que Leibniz, partant du donné expérimental, se contentait de supposer que la nature le construit par les mêmes procédés dont use notre esprit pour le reconstruire idéalement après coup, les infinitistes veulent avec ces mêmes procédés constituer un donné prétendu que l'expérience ne nous fait point connaître, et l'imposer à la nature. Leur tort en cela est plus grand que celui de Leibniz, et l'on peut dire que leur erreur est double. Ils sont en quelque sorte deux fois dans les nuages, puisque, d'une part, ils affirment le transfini sans parvenir à le rendre concevable, et qu'ensuite, de cette chose qu'ils ne conçoivent même pas ils prétendent faire un caractère de la réalité.

Il ne paraît donc pas que la conception du transfini, quels qu'en soient peut-être les mérites au point de vue mathématique, soit de nature à fournir un appui sérieux à la doctrine de l'infinité actuelle de l'univers.

Qu'est-ce donc, en définitive, qui rend cette doctrine inadmissible? La même cause qui rendait inadmissible la doctrine du fini, à savoir l'inadéquation fatale de l'univers à la pensée. Si le monde est fini, disions-nous avec Kant, « il est trop petit pour notre concept »; s'il est infini, « il est trop grand ». Jamais, par conséquent, il n'est à la taille du concept. Et pourquoi? Parce que les deux doctrines posent d'un commun accord, à titre de donnée absolue et d'existence en soi, la totalité du monde phénoménal, c'est-à-dire une *chose* qui, étant étrangère et irréductible à la pensée, est forcément par là même réfractaire à la pensée. Finitistes et infinitistes paraissent prendre assez allègrement leur parti de l'opposition de nature qu'impliquent leurs doctrines entre la pensée et l'univers. La pensée, disent les premiers, trouve le monde fini trop petit; mais ce qu'elle imagine

ou conçoit au-delà des limites réelles de ce monde est pure chimère. Si elle trouve un monde infini trop grand, disent les seconds, c'est qu'elle est impuissante à l'égaler au réel. Pour les uns comme pour les autres c'est la pensée qui a tort. Nous ne pouvons pas songer à refaire ici, après Fichte qui l'a fait de main de maître, le procès à cette philosophie qui pose ainsi une *chose* extérieure, antérieure, et, nécessairement aussi, supérieure à la pensée ; mais il nous sera permis de nous étonner en voyant une telle philosophie professée par des penseurs qui se disent idéalistes, M. Couturat par exemple. M. Couturat ne se serait-il pas aperçu, ou bien contesterait-il que considérer le monde comme infini c'est le supposer donné comme totalité, c'est-à-dire en faire un absolu et une *chose* en un sens qui rendrait la pensée dépendante, au lieu de lui soumettre tout ce qui existe? Pour nous, nous demeurons convaincu qu'une pensée qui recevrait sa loi des choses extérieures ne mériterait plus son nom. — La pensée n'a pas à s'adapter à la nature, c'est la nature qui doit s'adapter à elle. Nous dirons donc aux finitistes : « Votre monde fini est trop petit, parce que, au moment où elle en a atteint les limites, la pensée est contrainte de s'arrêter, non pas par une nécessité de sa nature propre, mais par une nécessité qui lui est imposée du dehors, ce qu'elle ne peut souffrir »; et aux infinitistes : « Votre monde infini est trop grand, parce qu'en offrant à la pensée un objet qu'elle ne peut atteindre il la contraint à un effort impossible pour se dépasser elle-même, et par là, autant qu'il est en lui, il la violente et la détruit. »

IV

Le monde dans sa totalité n'est ni fini ni infini : voilà la conclusion à laquelle nous conduisent les discussions qui précèdent. Qu'est-ce à dire, sinon que la catégorie de la quantité ne lui est pas applicable? La chose, du reste, est assez facile à comprendre. Du moment que le monde comme totalité ne peut être enfermé entre des limites, il faut le concevoir comme illimité. Mais, en concevant le monde comme illimité, nous n'entendons pas, apparemment, lui ôter la qualité d'être. Or il n'y a d'être que ce qui est un, et l'unité d'un objet multiple c'est la synthèse de ses parties. Cette synthèse étant impossible à opérer progressivement à cause de l'infinité des éléments qu'il faudrait assembler, nous sommes obligés, puisqu'après tout elle est nécessaire, de la tenir pour faite avant même que l'esprit ait songé à la faire, c'est-à-dire de considérer le monde comme étant, en tant que totalité, non pas la résultante de la som-

mation de ses parties, mais au contraire une unité absolue, indépendante et exclusive de toute composition. Or une telle unité n'a plus rien de quantitatif. C'est pourquoi, bien que le caractère, disons qualitatif, du monde comme totalité se rapporte expressément à l'impuissance où l'on est d'assigner à ce monde des limites, il est tout aussi inexact de le dire infini que de le dire fini.

Ainsi dans l'unité du monde son infinité même disparaît. Cependant, comme la pure et parfaite unité, justement parce qu'elle est soustraite à loi des catégories, n'est point objet de pensée, le métaphysicien, pour la faire entrer dans ses spéculations, a besoin de lui substituer un équivalent sur lequel l'entendement puisse avoir prise, et cet équivalent c'est, naturellement, la série sans fin des phénomènes qu'il est possible de percevoir ou d'imaginer. Dans la spéculation métaphysique l'infinité du monde reparaît donc, au moins à titre de symbole et de substitut de l'unité inaccessible à la pensée. Pour le savant qui ne considère jamais la totalité des phénomènes, mais seulement tels phénomènes, lesquels appartiennent au monde en tant que représenté, le monde est nécessairement fini, parce que le fini seul est représentable; mais partout où entre la considération du tout des phénomènes c'est comme infini que ce tout doit être traité, et non pas comme fini.

Mais, dira-t-on, ce n'est pas à propos d'un monde irreprésentable dans sa totalité que se pose la première antinomie de Kant, c'est à propos du monde de notre expérience, lequel est parfaitement représentable au contraire. Au delà des étoiles que j'aperçois y en a-t-il d'autres? Au delà de ces autres y en a-t-il d'autres encore, et ainsi de suite indéfiniment? Ou bien dois-je penser qu'il existe une dernière nébuleuse au-delà de laquelle il n'y a plus rien, rien que le vide, le néant, on ne sait quoi enfin? Voilà la vraie question, et la voilà tout entière. Il ne sert de rien, par conséquent, de faire intervenir ici l'idée d'une totalité des phénomènes qui serait une unité métaphysique irreprésentable. C'est par rapport à un univers représenté que le problème se pose, et le métaphysicien est tenu de nous dire si cet univers est fini ou infini, à moins qu'il ne soit en mesure de prouver qu'il peut n'être ni l'un ni l'autre. Mais cette preuve aucun métaphysicien ne l'a jamais faite. Entre la finité et l'infinité du monde représenté ou représentable il faut donc choisir, et ne pas s'imaginer qu'on a résolu la question alors qu'on n'a pas donné de ce point essentiel une solution définitive.

Que répondre à cette instance? Pour nous, nous ne pouvons nous empêcher de la trouver très bien fondée, et nous sommes convaincu que le lecteur en jugera de même. Dès lors il est clair que nous ne

tenons pas encore la solution de l'antinomie. Toutes les considérations que nous avons exposées jusqu'ici, et qui sont plus ou moins directement inspirées de Kant, peuvent être justes; nous croyons même très fermement qu'elles le sont, mais elles sont certainement insuffisantes. Et il n'y a pas lieu de s'en étonner; car les discussions auxquelles nous nous sommes livré de la thèse et de l'antithèse de l'antinomie aboutissent à des résultats purement négatifs. Quant à la solution positive que nous venons de présenter, et qui consiste à dire que le monde comme totalité n'est ni fini ni infini parce qu'*il* n'est point d'ordre quantitatif, elle ne nous renseigne évidemment en aucune manière sur ce que nous devons penser du monde représenté.

Le monde représenté est-il fini ou infini? Le donner comme infini est impossible : un monde infini, comme tel, ne peut certainement être objet de représentation. Il faut donc qu'il soit fini. Mais alors toutes les objections que nous avons formulées contre la doctrine du fini reparaissent; car c'est bien contre la thèse d'un monde représenté fini que ces objections portent. Dirons-nous que le monde n'est ni fini ni infini? Non, cela ne peut pas se dire d'un monde représenté. Dirons-nous qu'il est certainement fini ou infini, mais que nous ne pouvons pas savoir dans lequel des deux termes de l'alternative est la vérité? Ce serait déclarer le problème insoluble, et par rapport au monde en tant qu'objet de représentation il n'existe pas de problèmes insolubles : on peut en appeler là-dessus à Kant lui-même. Que faire donc? Il est certain que le monde, en tant qu'actuellement et effectivement représenté, est fini. Mais au delà du monde représenté il y a le monde représentable. Au delà des astres que je perçois en ce moment il en est d'autres que je ne perçois pas, mais que je pourrais percevoir si j'en étais à une moindre distance ou si mes sens avaient plus d'acuité. Ce qui dépasse ainsi mes perceptions effectives est il fini ou infini? Le monde représenté est fini, c'est entendu; mais que faut-il penser du monde représentable?

Nous répondons : le monde représenté n'est rien que nos représentations mêmes, — proposition paradoxale au premier abord, et qui, pour quiconque y réfléchit un instant, est une tautologie pure. Quant au monde représentable, il n'existe pas. En effet, un monde représentable supposé objectivement réel est nécessairement un monde qui prend les formes du temps et de l'espace, puisqu'en dehors du temps et de l'espace aucune représentation n'est possible. Et, s'il prend les formes du temps et de l'espace, il faut qu'il soit fini ou infini. Or la discussion de l'antinomie prouve qu'il ne peut

être ni l'un ni l'autre. Donc il n'existe de monde représentable que le monde effectivement représenté. C'est la pensée qui, en pensant les choses, les fait exister, du moins en tant que choses du temps et de l'espace. Au reste, nous n'entendons nullement dire par là que la pensée fait l'être des choses absolument et à tous égards, que rien n'existe en dehors de notre conscience, et que nous créons l'univers en nous le représentant. L'univers préexiste à notre représentation; mais il lui préexiste à titre d'essence métaphysique, et non pas en tant que multiplicité de phénomènes représentables. De l'univers total tout ce qui n'est pas compris dans la conscience actuelle existe encore, mais non pas comme phénomène du temps et de l'espace. Par rapport au temps et à l'espace, on peut dire que l'univers total est une puissance que la conscience, partiellement au moins, fait passer à l'acte. En soi, l'univers total est quelque chose d'infiniment plus réel et plus solidement existant que le temps, l'espace, la représentation; car le temps, l'espace, la représentation, simples phénomènes, ont besoin d'un fondement, qui ne peut être que l'univers total. C'est pourquoi, tout en disant que le soleil, en tant que sphérique, chaud et lumineux, n'existe qu'autant qu'il est représenté dans une conscience, nous sommes entièrement du parti des réalistes d'après lesquels le monde est une réalité en soi, contre les idéalistes qui lui refusent toute existence en dehors de nos représentations.

Ainsi le monde représenté est fini. Ajoutons qu'il est indéterminé, parce que la représentation n'est pas une chose qui puisse se circonscrire d'une manière rigoureuse. Il est facile du reste de s'en rendre compte expérimentalement. Si j'ai un livre sur ma table, je ne puis pas voir ce livre tout entier sans voir en même temps une portion au moins de la table sur laquelle il repose. Si je vois la table entière, je vois de même, nécessairement, quelque partie des objets voisins. Ainsi, d'une manière générale, car la même chose est vraie pour le toucher, il n'est pas dans la nature de nos perceptions de pouvoir être enfermées entre des limites fixes et définies. Elles débordent toutes limites qu'on voudrait leur assigner, ou bien elles restent en deçà. Et pourquoi en est-il ainsi? Parce que nos perceptions ont lieu dans le temps, et parce qu'elles se font par le moyen d'organes qui sont vivants, et par conséquent mobiles. Si le temps était composé d'instants, on pourrait dire qu'à un instant donné nous percevons une étendue donnée. Mais l'instant n'est pas une partie du temps, c'est une fiction sans réalité, la limite idéale vers laquelle on tend lorsqu'on divise une durée en portions de plus en plus petites. Pour rester dans les conditions du réel, il faut donc

se représenter la perception comme occupant une durée effective, aussi courte d'ailleurs que l'on voudra. Mais dans une durée aussi courte que l'on voudra il y a toujours du devenir, et le devenir est essentiellement indétermination. La flèche qui vole, comme disait Zénon d'Elée, n'occupe aucun lieu dans l'espace; car, de deux choses l'une, ou bien elle n'a pas atteint encore la position qu'on lui assigne, ou bien elle l'a dépassée. Vouloir dire quelle est la grandeur de l'étendue que je perçois, c'est la même chose que vouloir dire où est présentement la flèche qui vole; et c'est méconnaître profondément la nature du temps et celle du mouvement, parce que c'est composer le temps soit d'instants indivisibles, soit de durées indivisibles, et que l'un et l'autre sont impossibles.

Si, au lieu de considérer la nature du temps, on considère celle de l'organe percepteur, la conclusion sera la même. Vous voulez, dirons-nous, que l'organe perçoive une étendue définie. Mais toute perception est dans le temps, et par conséquent occupe une durée si courte qu'elle soit. Pour que l'organe, pendant cette durée, perçoive une étendue définie, il faudra qu'il demeure rigoureusement immobile. Mais un organe immobile est un organe mort, et qui ne peut plus revivre.

Ce caractère d'indétermination de la représentation, et par conséquent du monde représenté, était utile à signaler, parce que le monde représenté ne peut pas être autre chose qu'une expression du monde en soi dans la conscience d'un être sensible. Or il ne pourrait avoir ce caractère s'il était quelque chose de rigoureusement défini comme grandeur. En effet, une chose définie c'est une chose soustraite à la loi du devenir, par conséquent un absolu, par conséquent aussi une chose qui n'exprime rien qu'elle-même. Tel l'atome d'Épicure. Il n'y a pas d'expression possible de l'être que dans ce qui n'est pas soi-même l'être, c'est-à-dire dans l'indéterminé.

En même temps, devant l'indétermination en grandeur du monde représenté les objections qu'on peut formuler contre la thèse du fini tombent d'elles-mêmes, attendu que ces objections portent toutes contre la supposition que le monde représenté ou susceptible de l'être serait enfermé entre des limites, et présenterait une grandeur déterminée.

Ainsi pour nous, de même que pour Kant, la première antinomie
que se lève par cette considération que le monde phé-
xiste point en soi, mais seulement à titre de représen-
s esprits. Cependant il y a entre la solution de Kant et
différences considérables que nous ne pouvons malheu-
n'indiquer ici. Pour Kant le monde phénoménal est

une création de la pensée, et par conséquent quelque chose qui se distingue de la pensée en tant qu'elle est l'acte créateur, ce qui revient à le faire irréel. Pour nous, au contraire, le monde phénoménal n'est pas un produit de l'activité de la pensée, il est cette activité même, et par là il reprend le caractère de l'être, puisque l'être c'est l'action, ou, si l'on aime mieux, ce qui agit, distinction inutile d'ailleurs, car l'action et l'agent ne font qu'un. Voilà pourquoi la solution de l'antinomie chez Kant est simple et négative, tandis que chez nous elle est double et positive. Selon Kant le monde comme totalité n'est ni fini ni infini, parce que le monde comme totalité n'existe pas. Selon nous le monde existe, et par conséquent il est à la fois phénomène et noumène; phénomène, parce qu'autrement il ne serait pas monde; noumène, parce qu'autrement il ne serait pas être, et à chacun de ces deux aspects de sa nature doit correspondre une solution de l'antinomie, et une solution positive; car la solution négative de Kant n'est recevable que si l'on considère le monde comme n'existant pas d'une manière effective. Or, nous l'avons dit, le monde en tant que phénomène est fini; en tant que noumène, il est, non pas précisément infini, puisqu'il n'est plus une quantité, mais il est quelque chose qui, dans la catégorie de la quantité, se traduit par l'idée de l'infini, et non par celle du fini.

Quant à préciser de quelle façon doivent s'entendre les rapports du monde en tant que phénomène et du monde en tant que noumène, c'est là une question de métaphysique générale sur laquelle nous avons eu maintes fois l'occasion d'expliquer notre pensée dans de précédents travaux.

CHARLES DUNAN.

L'ANTINOMIE DU TRANSFINI

La lecture de l'article publié récemment ici même par MM. Evellin et Z.[1] m'a montré que, dans les quelques pages que j'ai écrites sur l'*infini nouveau*[2] ou *transfini*, le passage le plus important n'est pas suffisamment clair. Il me paraît donc utile de chercher à élucider définitivement la manière dont se présente, *en mathématiques*, la notion du transfini; j'ajouterai ensuite quelques observations sur les conséquences qui me paraissent en découler relativement à l'origine psychologique de la notion de l'indéfini. Cette seconde partie, qui n'avait pas d'analogue dans mon premier article, écrit à un point de vue exclusivement mathématique, pourra peut-être utilement donner lieu à discussion.

I

Rappelons d'abord l'énoncé d'un théorème de Paul du Bois-Reymond, qui joue un rôle essentiel dans tout ceci et que nous appellerons, pour abréger, *le théorème fondamental* : *Etant donné un ensemble dénombrable quelconque de fonctions croissantes, il existe une fonction croissante plus grande que chacune d'elles.* D'ailleurs, parmi les différents termes qui figurent dans cet énoncé, les seuls dont il soit essentiel de connaître le sens précis, sont ceux d'*ensemble dénombrable*; il est inutile de rappeler les définitions des autres; le lecteur pourra les trouver dans les articles déjà cités. Mais, pour éviter toute confusion, rappelons qu'un *ensemble dénombrable* est un ensemble tel que l'on puisse faire correspondre ses éléments aux nombres entiers positifs, de telle manière qu'à chaque élément corresponde *un* entier positif déterminé et à chaque entier positif *un* élément déterminé. D'ailleurs, on dira qu'un tel ensemble est *né* lorsque, si l'on prend au hasard un entier positif *quelconque*, exemple 22315, il est possible, par des opérations en nombre é, de déterminer d'une manière précise l'élément de l'ensemble correspond au nombre 22315.

1. *Revue philosophique*, février 1900.
2. *Ibid.*, octobre 1899.

Cherchons maintenant à former une suite de fonctions croissantes de plus en plus grandes. En partant d'une fonction déterminée, on peut aisément, par l'itération, comme je l'ai expliqué dans mon premier article, obtenir une première suite dénombrable de fonctions de plus en plus grandes. En appliquant à cette première suite le théorème fondamental, on obtient une fonction plus grande que les précédentes et en la prenant comme « terme de tête », on en déduit une seconde suite dénombrable, à laquelle on applique de nouveau le théorème fondamental, ce qui donne une nouvelle fonction plus grande que les précédentes et qui peut servir de nouveau terme de tête, etc.

Si d'ailleurs on entend par « *etc.* » que l'on répète la même opération une infinité dénombrable de fois, on obtiendra une infinité dénombrable de *termes de tête* et l'ensemble total des fonctions obtenues sera dénombrable, en vertu d'un théorème connu que j'avais seulement énoncé dans mon article, mais dont MM. Evellin et Z. ont donné une démonstration très élégante et très claire [1].

Nous avons donc obtenu un ensemble dénombrable de fonctions croissantes; cet ensemble est d'ailleurs *donné*, au sens précisé plus haut. Dès lors, *et c'est là le point capital*, nous pouvons appliquer à cet ensemble le théorème fondamental, c'est-à-dire trouver une fonction plus grande que toutes les précédentes. Il n'est donc pas possible de se borner à considérer ces dernières.

Il est inutile de fatiguer le lecteur en répétant toujours les mêmes mots : l'application des procédés précédents est indéfinie. D'ailleurs, tels procédés déterminés que l'on voudra, appliqués une infinité dénombrable de fois, ne conduiront jamais qu'à un ensemble dénombrable. Seulement, *une fois cet ensemble obtenu*, on pourra le dépasser par une application nouvelle du théorème fondamental.

Il y a là une antinomie tout à fait analogue à celle qui se présente lorsqu'on cherche à former les nombres entiers successifs : en appliquant un nombre *limité* de fois un mode quelconque de formation, on n'aura jamais qu'un nombre *limité* d'entiers : on ne peut pas créer l'illimité avec le limité, l'infini avec le fini. Mais cependant, on ne peut pas dire que la suite des nombres entiers soit limitée, puisqu'après tout entier il y en a un autre.

De même, il n'est pas possible de créer le non-dénombrable avec le dénombrable (ou, si l'on veut, le transfini avec l'indéfini). Mais cependant on ne peut pas dire que la suite des fonctions croissantes soit dénombrable, puisque le théorème fondamental permet de

1. Page 137.

dépasser toute suite dénombrable à laquelle on pourrait être tenté de se borner.

Les mathématiciens ont donné depuis longtemps, à l'antinomie relative à la suite des nombres entiers, une solution *de fait*, complètement indépendante des questions métaphysiques qui peuvent y être liées. Ils se servent de la suite indéfinie des nombres entiers, comme si cette suite existait réellement dans son ensemble[1] et, pour que cette manière de procéder soit légitime, il suffit qu'elle leur rende des services, ce que nul ne peut nier.

De même, le développement ultérieur des mathématiques conduira *peut-être* à introduire dans les raisonnements une suite transfinie de fonctions croissantes de plus en plus grandes. A partir de ce moment, le transfini aura conquis droit de cité en mathématiques, au même titre que l'indéfini.

Sans vouloir trancher la question soulevée par ce *peut-être* on peut faire les remarques suivantes : si la proposition « après tout entier, il y en a un autre » suffit à légitimer l'introduction de l'indéfini, le théorème fondamental doit suffire à légitimer l'introduction du transfini. On a donc le choix entre deux alternatives : proscrire le transfini, mais admettre que la notion de l'indéfini, telle qu'elle est utilisée en mathématiques, renferme quelque chose de plus que la proposition « après tout entier, il y en a un autre »; ou bien, niant ce dernier point, admettre un *infini nouveau*, le transfini, essentiellement distinct de l'indéfini.

II

J'abandonne maintenant le terrain du raisonnement mathématique pour celui de la controverse philosophique, qui est loin de m'être aussi familier, comme on s'en apercevra sans doute. Pour éviter toute confusion, je crois devoir commencer par déclarer que je ne m'occupe nullement de ce qu'on peut appeler la notion métaphysique de l'infini, c'est-à-dire de la question de savoir s'il peut correspondre quelque réalité à notre concept de l'infini. Je voudrais me contenter de dire quelques mots d'un problème purement psychologique, qui peut s'énoncer ainsi : la notion de l'indéfini, ou infini dénombrable, est, pour les mathématiciens, une notion parfaitement claire et ne donnant lieu, lorsqu'ils parlent entre eux, à aucune ambiguïté; il

1. Par exemple, on dira que l'équation $\sin \pi x = 0$ admet comme racines *tous* les nombres entiers, et la considération *simultanée* de toutes ces racines donne l'expression de la fonction sous forme de produit infini.

question qui, à mon avis, ne sera résolue définitivement que par l'observation des faits, c'est-à-dire par l'étude du développement ultérieur des mathématiques, je voudrais indiquer les raisons pour lesquelles ceux qui se refusent à considérer la notion du transfini comme *actuellement aussi claire* que celle de l'indéfini me paraissent être dans le vrai. Je ne nie pas d'ailleurs qu'elle ne puisse le devenir; si ce résultat est atteint un jour, l'étude des procédés par lesquels l'esprit y sera arrivé me paraît devoir être très intéressante; il n'y a, en effet, peut-être pas d'exemple d'une autre circonstance où l'on ait pu ainsi observer le fonctionnement de l'esprit cherchant à acquérir une notion abstraite nouvelle, et à créer en même temps un mode de raisonnement nouveau.

Que faut-il donc ajouter à la remarque « après tout entier, il y en a un autre » pour acquérir la notion de l'indéfini? Ceci, je crois : l'opération par laquelle l'addition d'une unité permet avec chaque entier de former l'entier suivant peut être indéfiniment considérée comme étant, à un certain point de vue, *la même*. Ce point ne doit pas être regardé comme évident. Il est clair, en effet, que ce n'est pas, *en soi*, la même chose d'ajouter 1 à 1 pour obtenir 2, ou d'ajouter 1 à 2 pour obtenir 3. On ne peut même pas prétendre qu'on est *naturellement* conduit à regarder comme identiques l'opération par laquelle on passe de 1 à 2 et celle par laquelle on passe de 2 à 3; tout dépend du point de vue sous lequel on les considère [1]. D'autre part, étant donnée une infinité (dénombrable) d'opérations telles que chacune conduise d'un nombre donné à un autre nombre donné, on prouve aisément qu'on peut trouver une formule mathématique assez générale pour les donner toutes, c'est-à-dire que, en un certain sens, on peut considérer toutes ces opérations comme identiques. Mais ce résultat n'est obtenu que par des raisonnements compliqués, tandis que l'esprit aperçoit immédiatement que l'opération par laquelle on passe d'un entier à l'entier suivant peut, à un certain point de vue, être indéfiniment considérée comme étant la même.

La question n'est d'ailleurs pas résolue complètement, puisque nous avons dû faire entrer le mot *indéfiniment* dans notre explication; elle est seulement déplacée. Il nous faut chercher à comprendre comment, avant d'avoir l'idée de l'indéfini, on peut conce-

si l'on a trois cordes, telles que la seconde effectue 2 vibra-
a première en effectue 1, tandis que la troisième en effec-
la seconde en effectue 2, on sait que la seconde donne
ère, tandis que la troisième donne la quinte de la seconde.
urel de dire qu'il y a le même intervalle entre les deux
es deux dernières.

voir comme analogues des opérations en nombre indéfini. Cela ne peut évidemment se produire que par la connaissance d'une propriété commune à ces opérations, propriété indépendante de leur nombre.

C'est donc dans les propriétés fondamentales de l'*addition* (commutativité, etc.) que nous trouvons l'origine de la notion d'*indéfini*. Nous ne nous étendrons pas sur les développements mathématiques qui trouveraient ici leur place; rappelons seulement les travaux de M. Drach, et notamment sa thèse [1] dans laquelle il montre comment on peut construire les mathématiques en partant seulement des *propriétés* des opérations fondamentales : addition, multiplication, différenciation.

Il ne reste qu'une difficulté à résoudre : Comment s'aperçoit-on que l'opération *addition*, définie par ses propriétés fondamentales, est la même que l'opération *addition* par laquelle on passe de chaque entier au suivant? Nous nous contenterons de dire que c'est une vérité qui s'impose à l'esprit de chacun de nous; ce serait sortir de notre sujet que d'intervenir dans les discussions, de nature métaphysique, auxquelles la question de savoir pourquoi il en est ainsi a depuis longtemps donné lieu, sous une forme à peine différente.

Contentons-nous d'avoir constaté que, pour acquérir la notion de l'indéfini, telle qu'on en use en mathématiques, il faut ajouter quelque chose à la remarque d'après laquelle chaque entier est suivi d'un autre [2]. On voit dès lors où gît la difficulté dans l'antinomie du transfini; il s'agit d'arriver à comprendre nettement *à quel point de vue* les applications successives que l'on fait du théorème fondamental peuvent être regardées comme étant *la même* opération. De même, dans l'étude du continu, il n'y a aucune difficulté tant qu'on reste au point de vue purement géométrique; les points d'une droite, par exemple, sont tous identiques, car ils ont tous les mêmes propriétés générales; les difficultés ne se présentent qu'avec les définitions arithmétiques, car la connaissance de ces propriétés générales communes est alors moins aisée.

ÉMILE BOREL.

1. *Essai sur une théorie générale de l'intégration et sur la classification des transcendantes* (*Annales de l'École Normale*, 1898).

2. Voir l'article bien connu de M. Poincaré : *De la nature du raisonnement mathématique* (*Revue de métaphysique et de morale*, 1893). La considération de l'indéfini y est ramenée à une *induction* d'une nature particulière, qui constitue l'essence même du raisonnement mathématique. La question que nous avons posée se ramène alors à celle-ci : doit-on admettre une nouvelle induction, s'étendant, non plus seulement jusqu'à l'indéfini, mais jusqu'au transfini?

NOTES ET DISCUSSIONS

POUR LA SOCIOLOGIE ET « PRO DOMO »

En matière scientifique, je suis peu sensible à la louange et au blâme, parce que l'expérience quotidienne me prouve que louange et blâme sont la plupart du temps trompeurs et sont décernés à qui ne les mérite pas. Aussi, à vouloir en tenir compte, on risque de perdre cette sérénité et cette indépendance de jugement qui sont indispensables lorsqu'on se livre à une étude scientifique quelconque.

D'ailleurs, la critique, surtout lorsqu'il s'agit de questions sociales, est tombée aujourd'hui si bas que l'on considère souvent le blâme comme préférable à la louange. En effet, si le blâme a fréquemment pour raison d'être les idées préconçues, l'intolérance d'école, les intérêts politiques, la légèreté ou l'ignorance des autres, il arrive, neuf fois sur dix, que la louange a pour origine la bassesse, la complaisance, la vulgaire flatterie, les mutuels coups d'encensoir, la spéculation « livresque »; et, parfois même, c'est l'auteur lui-même qui se la décerne.

Il se peut que j'aie tort d'envisager les choses de cette manière, et que la raison soit du côté de ceux qui, convaincus que le public est méprisable et que la sagesse de la vie consiste à savoir se moquer de lui, ont recours, sans pudeur et sans scrupules, à toutes sortes de moyens pour réussir. Quoi qu'il en soit, à ce mode de *savoir-vivre*, je préfère mon ingénuité; et je suis prêt à en supporter toutes les conséquences.

Mais, il ne faut rien exagérer : quand je dis que le blâme est souvent préférable à la louange, je n'entends pas affirmer par là que l'on doive rechercher avec soin le blâme et l'accepter toujours avec une résignation chrétienne. Lorsque, par exemple, le blâme est injuste et nuit, moins à la personne même de l'écrivain, qu'à la science et aux idées qu'il professe, il est du devoir de ce dernier de le repousser de toutes ses forces et de chercher à mettre la vérité à la lumière.

C'est afin de remplir un devoir de ce genre que je m'apprête à répondre à l'article que M. Gaston Richard a publié dans la *Revue philosophique*[1], sur mon livre : *Les bases sociologiques du Droit et de l'État*.

1. Voir le fascicule du mois de septembre dernier, p. 317 et suiv.

Si je pouvais vivre dans l'illusion que ceux qui ont lu l'écrit de M. Richard, ont eu également sous les yeux mon livre, je me serais épargné la peine de répondre. Mais mon livre est peu répandu et la *Revue philosophique* l'est beaucoup; et l'autorité dont, à juste titre, elle jouit dans le monde scientifique, suffit, à elle seule, à faire considérer comme vrai tout ce qu'elle publie, quel qu'en soit l'auteur. D'où la nécessité de répondre à M. Richard. Et, d'abord, je lui dois manifester ma reconnaissance, non seulement parce qu'il a daigné arrêter son attention sur mon livre, mais encore parce qu'il a bien voulu çà et là me donner quelques conseils autorisés. M. Richard, par exemple, touché de la *fâcheuse* pauvreté de ma bibliothèque historique, mais ne voulant pas m'imposer des lectures trop pénibles, me signale certains petits manuels, ayant cours dans les établisements d'enseignement secondaire de France, où je pourrai acquérir un peu plus d'érudition en matière d'histoire. Et notez bien que l'indignation de M. Richard n'est pas sans raison d'être. Figurez-vous que je me suis permis de citer dans mon livre Cantù et Crevier. Il est vrai que les citations dont il s'agit consistent tout simplement dans le fait d'avoir, une seule fois, et en note encore, reproduit quelques règles de Cantù sur une matière où les idées néo-guelfes de ce célèbre historien donnent plus de crédit et d'autorité à ses paroles; et dans cet autre fait d'avoir copié, à la page 344, un court extrait de Crevier, non point pour corroborer ce que j'affirme et qui est hors de doute, mais parce que j'ai trouvé heureuse la manière dont cet auteur expose la question. — Mais qu'importent ces raisons? Avoir cité, même une seule fois, à propos d'un sujet de peu d'importance, un Cantù, un Crevier, cela ne déshonore-t-il pas un livre? Aussi ne puis-je que reconnaître combien est sérieuse la critique de M. Richard! L'unique chose que je puisse peut-être faire observer à M. Richard, c'est que, tant ici qu'au sujet des autres erreurs qu'il a découvertes dans mon livre, il parle sur un ton cérémonieux et pontifical qui convient mieux aux faiseurs d'embarras et aux poseurs qu'à un écrivain sérieux tel que lui.

Le mal serait bien moindre si M. Richard parlait en son nom personnel; mais M. Richard parle, au contraire, au nom de la *critique*, au nom des résultats les plus récents de la science. — Il est vrai qu'en y regardant bien, la science invoquée par M. Richard se réduit simplement à ses opinions personnelles. Mais, pour M. Richard, si je ne me trompe, cette thèse et la science ne font qu'une seule et même chose.

Je comprends sans peine que M. Richard tienne beaucoup à ses opinions de jeunesse et qu'il les défende avec une louable ténacité; mais de là à croire que ses opinions représentent le dernier mot de la science, dont il serait l'infaillible pontife suprême, ce qui lui permettrait d'excommunier tous ceux qui n'ont pas la bonne fortune de penser comme lui, il y a, me semble-t-il, un abîme à franchir.

Je ne prétends pas par là méconnaître la grande autorité de

M. Richard. En effet lui qui a pu dans ses écrits traiter Marx comme un mauvais écolier, Giambattista Vico comme un homme à l'esprit grossier dont la réputation serait due exclusivement à une patriotique illusion des Italiens, a bien le droit, non seulement de me prendre par les oreilles, moi qui ne suis qu'un modeste écrivain de choses sociales, mais encore d'en faire autant à ceux qui sont placés bien plus haut que moi.

Si on lit, en effet, son compte rendu, on ne peut pas ne pas s'apercevoir que M. Richard nourrit une profonde antipathie pour mon livre, ce qui le porte à user de toutes sortes d'artifices pour le mettre en mauvaise posture. Cette antipathie ne résulte, certes, ni d'un mauvais esprit, ni de raisons personnelles, mais uniquement de la manière différente et inconciliable dont M. Richard et moi, nous entendons certains problèmes scientifiques. M. Richard, par exemple, s'inspirant de Lamennais et de Secretan, croit, d'une certaine façon, que le fond du devoir réside dans le sacrifice, dans le don de soi à autrui, dans la charité, et que le droit est l'essence du devoir. En d'autres termes, il considère que le droit dérive de l'altruisme. Paraphrasant quelques idées de mon ami Garofalo, en matière pénale, M. Richard dit que « la conception du droit est celle du système des garanties que la société accorde à l'*activité altruiste* contre le crime » (page 43). Et plus loin, il ajoute : « Il n'y a de criminalité qu'à l'égard de l'altruisme. Le délit est ce qui, dans la conduite individuelle, blesse et soulève les dispositions sympathiques, soit de la société qui en est la victime, soit même de l'auteur de l'acte délictueux » (page 57). Heureusement que M. Richard ne connaissait pas mon livre : *Genesi e funzione delle leggi penali* (Origine et fonction des lois pénales), et divers autres travaux dont je suis l'auteur ; sans quoi, son indignation eût été telle qu'il m'aurait réduit en cendres. Quoi qu'il en soit, à la simple lecture de mon livre : *Les bases sociologiques du Droit et de l'État*, M. Richard s'est aperçu que le fond de mes idées est l'antithèse des siennes, en ce sens que, moi, sans méconnaître l'importance de l'altruisme, je cherche à prouver, non à force de syllogismes, mais avec la lumière des faits, que la sphère de l'égoïsme, qui est bien étendue à l'origine des sociétés humaines, tend, par un lent processus d'adaptation, à se restreindre et à se transformer en altruisme, en entendant celui-ci non comme un pur acte de philanthropie, mais comme l'expression des sentiments qui assurent le mieux la survivance et favorisent le mieux la prospérité du groupe social tout entier. Et, par cela seul que, m'en tenant scrupuleusement aux faits, je note cette prédominance primordiale de l'égoïsme, M. Richard, presque indigné, déclare que je nie l'altruisme, que je ne tiens compte, dans mes recherches, d'aucun sentiment social et que la vie sociale élevée serait, selon moi, le mutualisme, le commensalisme bilatéral, celui-là même que l'on observe entre la fourmi et le puceron.

Et moi, pauvre malheureux, qui croyais que personne ne pourrait m'adresser un pareil reproche ! En effet, depuis mon premier livre :

tant de vices et de passions perverses! Il fait tant de choses inutiles et préjudiciables! Permettez-lui donc d'entretenir la plus élevée, la plus sainte de toutes les passions, celle qui consiste à porter secours à ceux qui sont faibles et qui souffrent. Vouloir chasser du cœur humain le *sentiment de la pitié* et de la commisération, en admettant même que ce ne fût pas là une impossibilité, serait une œuvre insensée; car il en résulterait des inconvénients infiniment plus grands que ceux que l'on veut prévenir en hâtant l'élimination des faibles [1]. »

C'est ainsi, comme on le voit, que je nie l'altruisme et que je conçois la société comme une fourmilière. Et ce ne sont pas là des phrases isolées. Dans mon livre : *Genesi e funzione delle leggi penali*, j'ai également combattu avec ardeur les idées de la nouvelle école pénale positive et, tout spécialement, celles du maître de M. Richard, c'est-à-dire de mon ami Garofalo; et cela précisément parce que cette école, sous prétexte de hâter le progrès humain, invoque l'*élimination artificielle* des faibles, des vaincus de la lutte pour l'existence, élimination que je considère comme injuste et inique.

M. Richard répondra peut-être qu'il ne connaissait pas ces ouvrages dont je suis l'auteur, et que, par suite, son erreur est excusable. Je pourrai lui répliquer qu'un critique consciencieux a pour devoir, avant de porter un jugement sur un écrivain quelconque, de connaître au moins ses principaux ouvrages, surtout lorsqu'ils sont tous liés les uns aux autres, comme les miens. Mais pour prendre M. Richard en défaut, je n'ai pas besoin de recourir à ce moyen. J'affirme que s'il avait seulement daigné lire un peu plus attentivement mon livre : *Les bases sociologiques du Droit et de l'État*, il se serait bien gardé de le juger comme il l'a fait.

En effet, dans cet ouvrage, après avoir longuement analysé et noté les causes les plus saillantes qui conduisent à une élimination graduelle de la guerre et de la concurrence, je conclus en ces termes :

« Comme vous le voyez, les hommes, au début de l'évolution, se sont déchirés par *utilité* et par intérêt; un jour, par *utilité* et par intérêt, ils s'aideront les uns les autres. La barbarie, qui était une conséquence nécessaire du *défaut d'adaptation* des hommes à la vie sociale et qui poussait souvent à commettre des actions *hors de proportion* avec les besoins réels, fera place, un jour, à des *sentiments d'humanité* et de bienveillance, qui excéderont, peut-être, à leur tour, les limites de la stricte utilité sociale. Les hommes secourront alors leurs semblables par *une impulsion irrésistible de leur nature*, leurs secours dussent-ils causer quelque dommage au corps social tout entier. De même que l'instinct maternel, né du besoin de la conservation de l'espèce, se manifeste souvent au profit des enfants des autres et s'étend à quiconque souffre et est faible; de même les sentiments de bienveillance

1. *La lutte pour l'existence*, etc., ch. VI, p. 177, 183 et suiv.

et de philanthropie s'éveilleront dans le cas même où viendra à manquer le *substratum* utilitaire qui les a fait naître et exerceront leur action bienfaisante sur ceux-là même que la froide raison en reconnaîtra le moins dignes. Tels sont les heureux présages que la constante expérience du passé nous dicte pour l'avenir [1]. »

Car ce n'est pas seulement à propos de cette question, mais encore à propos de bien d'autres que M. Richard travestit le contenu de mon livre et en arrive jusqu'à affirmer le contraire de ce qu'on y lit d'une manière manifeste. Quelle valeur peut bien avoir une critique faite de cette façon? J'en laisse juges ceux qui tiennent encore à la loyauté scientifique et aiment la science. Pour mon compte, je me borne seulement à signaler quelques-unes des nombreuses inexactitudes, pour ne pas dire autre chose, qu'a commises M. Richard.

Pour avoir l'occasion ou le plaisir de découvrir çà et là des lacunes dans mon travail, M. Richard commence par affirmer que mon ouvrage est un de ceux « où l'on cherche à formuler *toutes les lois* de la sociologie comparée et à résoudre *tous les problèmes* de la sociologie appliquée », tandis que, comme cela résulte de l'introduction et du contenu tout entier de mon volume, je me suis uniquement proposé de résoudre *un seul problème*, celui qui consiste à se demander si la loi ou plutôt le processus biologique de l'adaptation domine — et de quelle manière — chez l'homme et dans les sociétés humaines. Sans doute, ce problème en appelle bien d'autres sur lesquels je n'ai pas manqué de m'arrêter plus ou moins longtemps, suivant que le besoin l'exigeait; mais cela ne veut pas dire que j'ai eu pour but de les résoudre, pas plus d'ailleurs que tous les autres problèmes qui se présentent en sociologie, comme le donne à entendre M. Richard. En outre, ce dernier, après avoir reconnu en moi un adversaire de la sociologie biologique, s'exprime de manière à laisser supposer que je suis un ouvrier de la dernière heure et que j'ai bien inopportunément écrit un nombre considérable de pages pour tuer un moribond; tandis que la vérité est que je me suis élevé contre la sociologie biologique depuis quinze ans, alors que celle-ci était à son apogée, et que, dans mon livre, je ne consacre que cinq pages tant pour exposer le système que pour le combattre. Au surplus, M. Richard dit que Simon Patten aurait démontré *avant moi* que la pression de la concurrence ne provoque pas chez l'homme comme chez l'animal des transformations organiques, mais qu'elle stimule ses aptitudes inventives et son action industrieuse sur le monde extérieur. Mais Patten, si je ne me trompe, a traité cette question dans son livre *Theory of social forces*, qui a été [publié] à Philadelphie au mois de mai 1896. Et moi, dans l'édition des *Bases sociologiques*, etc., qui parut en 1893, je consacrai des développements à cette matière. Sans compter que j'en

1. [Bases so]ciologiques, etc., p. 198, 199.

avais déjà parlé quelques années avant, dans la *Lotta per l'esistenza e i suoi effetti nell'umanità* (Rome, 1885, pag. 38 et suiv.). Si la chronologie n'est pas un vain mot, Patten m'aurait suivi et non précédé, comme l'avance inexactement M. Richard. Et pour qu'on ne croie pas que je tiens à cette priorité, je m'empresse de déclarer que le mérite d'avoir mis en relief cette circonstance revient à Darwin et à Wallace. Patten et moi, nous n'avons fait, en somme, que donner du relief à ce que ces grands penseurs avaient vu dès la première heure. M. Richard dit encore que j'ai une prédilection pour les ouvrages de seconde ou de troisième main; mais il suffit de jeter un regard sur mon livre pour s'apercevoir que les citations de première main s'y trouvent par centaines. Et notez bien que je ne me vante pas de cela; car je regrette de m'être trouvé dans la nécessité de perdre tant de temps à rechercher les matériaux dont j'avais besoin.

Sans doute, lorsque la division du travail scientifique aura fait plus de progrès, les matériaux dont le sociologiste a besoin pour ses constructions lui seront offerts en abondance par d'autres, de même qu'on offre aujourd'hui les briques, les pierres, la chaux, etc., à l'architecte qui veut élever l'édifice qu'il a dessiné. Pour le moment, bien que le travail préliminaire de préparation de matériaux nécessaires au sociologiste, ne soit pas encore fort avancé, il est néanmoins beaucoup d'écrivains qui y ont contribué, tels que Spencer, Bastian, Lubbock, Letourneau, Caspari, Sumner Maine, Tylor et bien d'autres. C'est précisément à ces auteurs que j'ai fait volontiers appel, quand je l'ai pu; je les ai cités avec loyauté, et non comme certains érudits, qui se comptent par douzaines, lesquels pillent çà et là et citent les sources déjà citées par d'autres. Parfois je me suis servi, pour ce qui concerne les mœurs guerrières, des œuvres d'Alberigo Gentile et de Grotius, qui, comme on le sait, s'appuient fréquemment sur l'autorité des anciens dont ils reproduisent les opinions. Quoi d'étonnant donc si, rapportant un passage de Gentile, j'ai laissé la citation que celui-ci fait de Tacite?

Mais M. Richard, qui n'a jamais péché, veut immédiatement me lapider pour ce fait, qu'il considère comme une grande faute. Et cependant il me semble que M. Richard n'a pas le droit de me jeter la première pierre. En effet, si je prends son ouvrage de prédilection, *L'origine de l'idée du droit*, je trouve, à la page 15, qu'il cite, dans les notes 2 et 3, en la prenant dans Fouillée, une *allocution* de Ravaisson, et, ce qui est pire, il parle d'un ouvrage de Jhering d'après l'analyse qu'en a faite M. Durkheim dans la *Revue philosophique*. A la page 22, M. Richard, s'occupant des œuvres de Post, rapporte seulement ce qu'en dit dans un autre compte rendu le même M. Durkheim. Je ne vouerai pas pour cela M. Richard au mépris public; mais je dirai seulement qu'il appartient à cette catégorie d'hommes, dont parle l'Évangile, qui aperçoivent la paille qui se trouve dans l'œil du voisin, et ne voient pas la poutre qui est dans leur propre œil.

Laissons ces misères et venons au point important; car je veux me livrer, avec M. Richard, à une discussion sérieuse et non à un simple bavardage.

Depuis longtemps, M. Richard reproche à tel ou tel sociologiste de n'avoir pas su faire, avant tout autre, une critique profonde de la survivance, c'est-à-dire des coutumes et des usages primitifs dont on rencontre des traces dans la période historique. Un tel reproche a été fait par M. Richard à Gumplowicz, à Salles et Ferré [1] et je ne sais plus à quel autre. Aujourd'hui, M. Richard a voulu, avec plus de véhémence encore, m'imputer cette même grave faute. Et je dis *grave faute*, car M. Richard déclare que tout autant que cette fameuse critique de *la survivance* n'aura pas été faite, comme il le désire, il n'y aura pas de salut, ni pour les sociologistes, ni pour la sociologie. Eh bien! que M. Richard ne soit pas surpris si, dans ma petitesse, je me permets d'aller beaucoup plus loin que lui. Je suis d'avis qu'avant de faire une critique de la survivance, il serait nécessaire d'entreprendre une véritable critique de la connaissance historique en général; et quelque autre plus exigeant encore que moi pourrait prétendre qu'avant tout, il conviendrait — et cela avec raison — de faire une critique de la connaissance, en général, qui offre encore de bien nombreuses incertitudes. La conclusion de ce raisonnement serait qu'il faut rester en paix et attendre que les philosophes aient dit le *dernier mot* sur ces graves problèmes. Mais quel sera ce dernier mot? Les connaissances humaines sont, de leur nature, progressives; aussi, même après plusieurs siècles d'étude, elles seront toujours plus ou moins imparfaites et discutables. M. Richard serait-il assez bon pour me dire à quel moment l'humanité devrait commencer à faire quelque chose?

M. Richard veut bien reconnaître que cette critique si désirée de la survivance, bien qu'il ne soit pas impossible de la faire, présente des difficultés extrêmes, à tel point qu'on n'en trouve encore aucune trace. Nul ne pourrait certainement mieux que M. Richard, qui en parle avec tant de chaleur, entreprendre et mener à bonne fin une telle critique. Je suis persuadé, pour ma part, qu'il l'a déjà faite, mais qu'il la conserve pour son usage et pour sa consommation personnelle. En effet, M. Richard a pu mettre au jour un ouvrage, *L'origine de l'idée du droit*, qui, à raison même de sa nature spécifique, a besoin plus que tout autre du concours d'une critique préliminaire de la survivance. Il est à espérer que M. Richard voudra bien mettre à la disposition de tous les hommes d'étude les recherches si utiles qu'il doit avoir faites sur cette matière. En attendant, je voudrais lui poser une modeste question : M. Richard est-il bien sûr que, lorsque la fameuse critique de la survivance aura été faite comme il le désire, les sociologistes pourront *ficar lo viso a fondo* (voir jusqu'au fond), comme dirait Dante, dans la préhistoire? Pour mon compte, il me semble

1. V. *Revue philosophique*, 1898, vol. 1, p. 528 et 536.

que quelles que soient les lumières que nous apportera cette (de la survivance, nous connaîtrons toujours très peu de chos vie et des coutumes des hommes primitifs. Manquant de p directes, nous serons toujours obligés de faire des *hypothèses*] moins probables — et pas autre chose.

Ces hypothèses ont aujourd'hui pour fondement les coutun animaux sociables les plus voisins de l'homme, les quelques d paléontologiques que nous possédons, les renseignements qu avons recueillis sur les peuples en retard qui existent encore terre ou qui ont disparu depuis peu de temps, et enfin les survi historiques dont parle M. Richard. Quelque critique que l'on fa sujet de ces dernières, nous nous trouverons toujours, après avant, dans la même incertitude qu'aujourd'hui. Je n'entends p là amoindrir l'importance d'une telle critique; mais je dis seu que M. Richard exagère beaucoup lorsqu'il affirme que, san critique, on ne pourra arriver à aucune bonne conclusion. Po part, j'ai conscience de m'être servi avec soin de tout ce qu possédons de mieux en cette matière; aussi, je crois que les (sions auxquelles j'ai abouti, ont quelques chances d'être cons comme plausibles. Et lorsque les études postérieures nous a ront plus de lumières, je les mettrai volontiers à profit, de mê je suis prêt à utiliser celles que M. Richard voudra bien se la peine de m'offrir.

Pour le moment, il s'est borné à dire que j'ai procédé sans c: parce que je ne discute pas les faits sur lesquels je m'appuie. É ment M. Richard n'a pas songé qu'une telle discussion, étant la nature de mon livre, aurait été inopportune. Aussi ai-je c1 faire en la négligeant. Mais, en réalité, cette critique y e consiste dans le choix que j'ai fait des matériaux qui m'ont les meilleurs. Il est possible que, tant dans ce choix qu l'ensemble des nombreux faits historiques que je cite, il introduit quelques erreurs, que je corrigerai au fur et à mesı quelqu'un me les signalera. Et puisque M. Richard a re quelques-unes de ces erreurs, qui, d'après lui, seraient nombre serais bien aise d'en dire quelques mots : l'histoire ne fatigue

A la page 93 de mon livre, en citant un grand nombre de f: prouvent que presque tous les peuples de l'antiquité avaient, victoire, l'habitude de massacrer les vaincus, et que les coutum rières de cette époque se résumaient dans cette maxime : *On victorià lege belli liquerunt*, je dis, entre autres choses, ceci conformant aux prescriptions du Coran, où il est écrit : « I vous rencontrerez les infidèles, tuez-les; faites-en un grand car Gengis-Khan et Tamerlan semaient la destruction et la mo tous les pays qu'ils traversaient. »

Or, voici ce que me répond M. Richard : « Je suis certain manuel d'école primaire ne lui a préser

musulman intolérant, massacrant les infidèles *pour obéir à un précepte du Coran.* » Sans s'arrêter à cette considération que M. Richard, dans cette phrase, interprète à sa façon ce que j'ai dit, il reste acquis à l'histoire que les paroles que j'ai citées du Coran, n'ont pas pour objet de *reconnaître l'existence antérieure* d'une féroce coutume guerrière, et que Gengis-Khan et ses descendants n'ont pas touché à un seul cheveu des ennemis qu'ils ont vaincus à la guerre. Et je laisse de côté la tolérance ou l'intolérance religieuse; car ma démonstration n'a en vue que les deux circonstances que je viens d'indiquer. D'ailleurs, il est reconnu que les Musulmans, en général, et Gengis-Khan, en particulier, furent et sont encore des modèles de tolérance!

L'autre erreur qui m'est reprochée par mon critique, consiste en ce que j'aurais affirmé, d'après Hérodote, que les Perses, pour affaiblir les vaincus, les condamnaient, entre autres choses, à mener une vie efféminée. Je reconnais que j'aurais pu ne pas parler de cette question; mais M. Richard aurait également pu, de son côté, pour faire preuve de sang-froid, rappeler, avec l'extrait cité, l'intégralité de mon raisonnement, savoir, que tandis que beaucoup de peuples avaient l'habitude d'abandonner après l'avoir saccagé et dévasté, le territoire des vaincus, les Perses, au contraire, y laissaient *leur armée d'une manière permanente* dans le but de s'assurer de l'obéissance des vaincus et d'exiger d'eux des tributs. L'affaiblissement, par le moyen de la mollesse, aurait été, dans ce cas, une affaire bien secondaire. Quoi qu'il en soit, je promets à M. Richard de supprimer ce passage dans la nouvelle édition de mon ouvrage.

Mais finissons-en, une bonne fois, avec ces misères, et voyons la question de plus haut.

Quel est le but de mon livre? — De découvrir si le processus biologique de l'adaptation, qui domine dans le monde organique tout entier, s'applique également, et avec quelles modalités, au développement des sociétés humaines. — Quelle est la raison qui m'a poussé à entreprendre ces recherches? — Le fait d'avoir remarqué que les sociologistes, dans l'explication des phénomènes sociaux, ont recours souvent à l'adaptation, sans avoir, au préalable, expliqué ce qu'ils entendent par ce mot et sans s'être donné la peine de se demander si, et de quelle manière, ce processus biologique opère son action chez l'homme et dans les sociétés humaines [1]. Mon livre, par suite, a un caractère éminemment critique. Au sujet de cette question, j'ai

1. M. Richard lui-même, dans une publication récente, parle des *délinquants* comme s'ils étaient des hommes *non adaptés* à la vie sociale. (V. *Revue philosophique*, novembre 1899, p. 479 et suiv.) — J'aurais mieux aimé que M. Richard eût dit que les délinquants *ne sont pas adaptés* aux *milieux juridiques* et non à la vie sociale, pour la raison que j'ai exposée dans mon livre : *Genesi e funzione delle leggi penali*; mais, quoi qu'il en soit, il est certain que M. Richard se sert omme le font tant d'autres.

cherché à faire ce que j'ai déjà fait à propos de la loi biologique de la lutte pour l'existence que les sociologistes admettaient généralement, sans tenir compte des limitations et des perturbations qu'elle subit dans le milieu humain et des conséquences auxquelles elle conduit [1].

Mais étant données les conditions de notre savoir, est-il possible de mener à bonne fin de telles recherches?

Sans doute nous possédons, comme je l'ai déjà dit, des renseignements très incertains sur la façon dont vivaient les premiers hommes; nos connaissances historiques laissent beaucoup à désirer, mais le peu que nous connaissons est plus que suffisant pour nous permettre de dire, d'une manière plus ou moins positive, qu'un processus aussi général que celui de l'adaptation exerce son action sur les manifestations de la vie sociale humaine, puisqu'une infinité de ces manifestations sont, dans leurs formes caractéristiques, indubitablement connues de nous. Et une démonstration de ce genre ne peut pas être viciée ou infirmée par une ou plusieurs erreurs de détail, par quelque fait historique incertain ou rapporté hors de propos. Cela est si vrai que pour mon compte, ne voulant pas donner à cette démonstration plus d'étendue que cela n'était strictement nécessaire, j'ai limité mes recherches aux manifestations les *plus caractéristiques* de la vie sociale, à celles qui sont comme le *résumé* de toutes les autres, c'est-à-dire au droit et à la formation du pouvoir politique.

Si on le voulait, on pourrait donc étendre les recherches aux autres manifestations de la vie sociale, avec la certitude de découvrir beaucoup de preuves nouvelles à l'appui des conclusions auxquelles je suis arrivé. Je ne veux pas dire, par là, que ces conclusions représentent les colonnes d'Hercule : je sais, tout au contraire, qu'elles seront tôt ou tard dépassées de beaucoup. Et cette sincère conviction, je n'ai pas manqué de l'exprimer dans mon livre en ces termes : « Chaque jour on fait de nouvelles recherches, de nouvelles découvertes qui corrigent d'anciennes erreurs et accroissent le capital des connaissances humaines. Ce travail continuel durera aussi longtemps que le monde. La vérité, par suite, de toute théorie scientifique est toujours en *corrélation* avec les connaissances que l'on possède au moment où on la formule [2]. »

Maintenant, quel est le concept que M. Richard se fait de la science en général? Je l'ignore. Mais, en matière de sociologie, il me semble qu'il a des idées qui ne peuvent, en aucune façon, être acceptées. Il croit que cette science n'a pas d'autre but que d'expliquer les faits complexes au moyen des faits simples; et il prétend que tous les rts, aujourd'hui, doivent tendre à constituer ce qu'il appelle impro-

1. *La lutte pour l'existence et ses effets dans l'humanité*, 2e édit., trad. par M. J. Gaure, Paris, Chevalier-Marescq, 1892.
2. *bases sociologiques*, etc., Introduction, p. 55.

ent la sociologie comparée. De cette façon, M. Richard confond
cherches préliminaires, qui forment l'objet des autres sciences,
celles qui sont propres à la sociologie. Cette science, en effet,
ait pas de raison d'être si elle ne recherchait pas les *lois générales*
gouvernent les faits humains. C'est ainsi qu'à l'origine, Vico
dit cette science; ce savant, en effet, avec une intuition sublime,
ha à déterminer l'*histoire idéale, éternelle des nations*, c'est-à-
es lois qui président à leur développement, leur progrès, leur
et leur mode d'action. C'est ainsi également qu'entendit cette
ce l'Italien Cataldo Jannelli, le précurseur de Comte; c'est ainsi
'entendit Comte lui-même et tous les penseurs qui sont venus
lui.

Richard, à ce qu'il semble, considère que nous ne sommes pas
e en mesure d'entreprendre la recherche de ces lois, à cause
nsuffisance et de l'imperfection des matériaux que nous possé-
Mais j'ai déjà répondu à cette objection qui revient, en somme,
damner la sociologie à rentrer dans le néant: j'ajoute toutefois
haque époque construit avec les matériaux dont elle dispose. Si
ncêtres avaient attendu, pour construire, d'avoir des matériaux
prêts et tout taillés, nous habiterions encore dans les cavernes, et
rt de bâtir, ni les matériaux eux-mêmes ne se seraient jamais
ctionnés. Ce n'est qu'en construisant le mieux que l'on sait, que
arrive à découvrir peu à peu les défauts de l'édifice et des maté-
employés, et c'est alors que l'on cherche à améliorer les uns et
utres. Dans notre science, il est indispensable d'user des mêmes
édés. Les faits considérés en eux-mêmes n'expriment rien : ils
besoin d'être interprétés. Ils apparaissent isolément, ici d'abord,
suite, et rarement de la même manière, à tel point qu'il est diffi-
le reconnaître l'ordre dans lequel ils se produisent. Et cet ordre
ême, lorsqu'on parvient à le découvrir, ne signifie pas grand'-
puisque nous avons besoin de savoir si le fait qui suit constitue
rogrès sur le précédent; qu'il se soit produit avant ou après, cela
it pas connaître sa valeur intrinsèque. Alors seulement que l'on
rapporter les faits à quelque loi générale de la vie, il est possible
interpréter, de voir leur portée, et de comprendre si celui qui
après constitue un progrès ou un retour en arrière.

bien! c'est cette possibilité de rapporter les faits à une loi géné-
cette *coordination* que j'ai cherché à découvrir dans mon livre;
lutôt c'est cette *coordination* à laquelle les sociologistes, y
ris M. Richard, ont l'habitude de se référer aveuglément, que
oulu examiner à la lumière de la critique et des faits. Il peut se
que je me sois trompé sur quelque point particulier, mais cela
minue en rien l'utilité et l'importance de mon travail. Si la chose
t pas évidente par elle-même, j'en donnerais une preuve que
it M. Richard lui-même.

a deux ans, il a voulu, en effet, publier une étude sur le socia-

lisme[1]. Je ne discute pas la manière dont il a conçu ce travail. Je ne veux pas savoir si M. Richard a vu dans le socialisme un ensemble de formules plus ou moins académiques, ou bien un fait social d'une extrême importance, qui serait discuté et apprécié par les autres autrement qu'il ne le fait lui-même. Peu m'importe tout cela; la seule chose qui m'intéresse, c'est celle-ci : M. Richard, après un long examen, en arrive-t-il à cette conclusion que les *desiderata* du socialisme n'ont aucune chance de se réaliser dans l'avenir? Or, une prévision de ce genre ne peut se faire que si on *connaît* déjà, d'une manière affirmative tout au moins, le *processus social* humain et son cours probable.

M. Richard, en effet, pour arriver à cette conclusion, a dû s'appuyer, bien qu'il la considère comme imparfaite, sur la théorie de Spencer, laquelle, comme M. Richard le reconnaît, a pour fondement l'*aptitude de l'homme à s'adapter à la vie sociale*[2]. Cela posé, que devait faire M. Richard pour se mettre d'accord avec lui-même? Voir si le processus de l'adaptation sociale humaine, tel que je l'ai exposé, explique mieux les faits que la théorie de Spencer ou que toute autre; et, dans le cas de l'affirmative, il devait en reconnaître l'importance, ne fût-ce qu'à titre d'hypothèse scientifique, et déclarer qu'il a réalisé un progrès sur les autres. Il ne devait le repousser qu'au cas seul où il aurait reconnu son infériorité. Mais M. Richard, sans entrer dans ces détails — ce qui constituait cependant l'unique examen sérieux à faire, — condamne mon livre parce qu'il croit y avoir rencontré des erreurs et parce qu'il voit dans l'adaptation une loi controversée et basée sur une hypothèse. Est-ce que, par hasard, M. Richard aurait découvert quelque chose de parfait dans ce monde? Connait-il quelque loi générale de la vie qui soit plus sûre et plus universellement admise dans la science? S'il la connait, qu'il daigne donc nous en faire part. Nous nous empresserons de la mettre à profit. Et puis, est-il bien sûr que l'adaptation soit une loi aussi incertaine que veut bien le dire M. Richard? Pourrait-il nous indiquer un seul sociologiste de valeur, qui la repousse? Pour ma part, je n'en connais aucun. Mais M. Richard, voulant faire étalage de science, même en matière biologique, parle de la querelle entre les néo-darwiniens et les néo-lamarckiens; il se prononce en faveur de ces derniers et m'inscrit au nombre des néo-darwiniens. Cependant, s'il avait lu plus attentivement les premiers chapitres de mon livre, il aurait pu me classer plutôt parmi les néo-lamarckiens, comme l'a fait mon ami Colajanni. Et puis, il est bon de faire remarquer que la querelle dont il s'agit n'a presque rien à voir avec ma thèse, puisque tant les néo-darwiniens que les néo-lamarckiens admettent, sans aucune restriction, l'adaptation; ils ne diffèrent que lorsqu'il s'agit de savoir si, dans

1. *Le socialisme et la science sociale*, Paris, Alcan, 1897.
2. *Le socialisme*, etc., p. 175 et suiv.

variations individuelles, non au hasard, mais à l'action directe et définie du changement de conditions, à l'influence du lieu, aux effets du continuel exercice ou au défaut d'exercice de certains organes, aux arrêts de développement et de croissance, au retour de caractères depuis longtemps disparus et aux variations des parties corrélatives. Les études postérieures n'ont fait que confirmer et mieux préciser ces causes de variabilité. L'unique reproche que l'on ait adressé à Darwin, — reproche que je n'ai pas passé sous silence, — c'est qu'il n'a pas donné, comme l'avait fait Lamarck, à l'action du milieu ambiant toute l'importance qui lui revient [1].

Mais cette controverse elle-même, de caractère absolument biologique, n'a exercé et ne pouvait exercer aucune influence sur les recherches sociologiques que j'ai faites. Aussi M. Richard pouvait-il se dispenser de la mentionner. Il pouvait également se dispenser de parler de la physiologie cérébrale, de la biologie collective, de la zoologie générale, de l'origine des espèces, du commensalisme bilatéral, de l'analyse des émotions *sympathiques* et d'autres questions de ce genre; car, en passant d'un point à un autre, surtout lorsqu'il s'agit de matières que l'on ne connaît pas, on court le danger de dire des sottises. Quel intérêt y a-t-il, après tout, à poser comme le fait M. Richard, une question de ce genre : « Pourquoi la lutte pour la vie n'a-t-elle pas encore fait apparaître de nouvelles races d'hommes? » Heureusement que M Richard a tranché, le premier, et sans tarder, une aussi grave difficulté; car, autrement, les anthropologistes et les sociologistes auraient mis des siècles pour y réussir.

M. Richard termine son compte rendu en disant que j'ai « tranché un problème avec un sentiment insuffisant des difficultés qu'il présente ». Ce langage, après ce que j'ai déjà dit, me donnerait le droit de répondre à M. Richard qu'il a voulu porter un jugement sur mon livre sans l'avoir compris. Mais je me garderai bien de faire une pareille réponse à M. Richard, parce que j'aime mieux passer pour un ignorant que pour un présomptueux.

Prof. M.-Angelo Vaccaro,
Professeur à l'Université de Rome,
Membre de l'Institut International de Sociologie.

1. *Les bases sociologiques*, etc., p. 8 et suiv. — V. aussi : *La lutte pour l'existence et ses effets dans l'humanité*, où j'ai parlé plus longuement du darwinisme.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Ernest Naville. — Les philosophies négatives. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 263 p., Paris, F. Alcan, 1900.

Tandis que les diverses sciences s'occupent chacune d'une classe particulière de faits dont elles cherchent l'explication, la philosophie se pose en face de la totalité des données de l'expérience, elle est l'étude du problème universel. Elle aspire à trouver une détermination d'un principe premier qui lui fournisse une explication de l'origine et de la destination de l'univers. « On peut donc dire que toute philosophie est un monisme, et que tout monisme est une philosophie. Quelques matérialistes contemporains veulent accaparer le terme de monisme, et revêtir ainsi leur doctrine du prestige que l'idée de l'unité aura toujours pour les esprits spéculatifs. Il y a là une tentative d'usurpation qui doit être réprimée. »

Si tel est l'objet de la philosophie, sa méthode est « celle de toutes les sciences : méthode qui indique et prescrit ces trois actes de la pensée : observer, supposer, vérifier. *La méthode consiste à observer les faits, puis à chercher des hypothèses qui, développées par le raisonnement, produisent un système d'accord avec les données de l'expérience.* C'est la méthode unique qui doit être celle de la philosophie comme de toutes les sciences particulières. Quand cela sera bien compris les luttes séculaires de l'empirisme et du rationalisme prendront fin. » Aussi ne faut-il pas opposer la philosophie aux sciences particulières dont les résultats constituent l'objet de son observation, ni à la religion, si l'on ne prétend pas imposer l'autorité du dogme à la philosophie. Le contenu des dogmes, en ce qui concerne les grands problèmes que se pose l'esprit humain, peut s'offrir au philosophe à titre d'hypothèses à examiner.

Ainsi comprise, la philosophie peut-elle aboutir? Est-elle un rêve ou une fantaisie artistique? Plusieurs doctrines ont considéré comme chimérique la prétention de donner une solution rationnelle à l'énigme du monde, de trouver l'explication une de l'univers. Ce sont ces doctrines que M. Ernest Naville examine et critique. Elles sont au nombre de sept : le scepticisme, le traditionalisme, le positivisme, le dualisme, [illegible] le mysticisme, l'éclectisme. M. Naville les appelle des [illegible] négatives ». Il les expose et les discute successivement,

mais tandis qu'elles essayent vainement, à son avis, de détruire la croyance à la possibilité d'une métaphysique rationnelle, elles renferment et nous donnent des éléments précieux pour la construction d'un système vrai.

Pour le specticisme, son rôle négatif est assez évident. Il menace les bases de la morale, dit l'auteur, en même temps qu'il dénie toute valeur aux recherches philosophiques. Mais il met en évidence un fait de la plus haute importance, c'est que la raison peut arriver à douter de sa propre valeur. Il est vrai que, comme le dit Pascal, « nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme » ; mais il est également vrai que « nous avons une impuissance de prouver invincible à tout le dogmatisme ». Comment rendre compte de cette situation de la pensée? Comment le doute de la raison sur sa propre valeur est-il à la fois possible et impossible? Une philosophie qui n'aborderait pas cette question demeurerait incomplète; la présence du scepticisme la pose, empêche de l'oublier et d'en méconnaître l'importance.

Le traditionalisme nie la possibilité d'arriver à la vérité par la raison individuelle, et ne trouve que dans la tradition religieuse la base de la connaissance philosophique. Il établit le scepticisme dans l'intérêt de la foi. Contraire à la grande tradition chrétienne il méconnaît la distinction entre les vérités religieuses que la raison peut atteindre et celles dont la connaissance a pour origine un acte de foi en Jésus-Christ, une fois que l'on a admis la réalité de l'œuvre divine du Christ. Mais en même temps le traditionalisme attire l'attention sur le rôle de la tradition dans la formation de la pensée, il met en garde contre la prétention cartésienne de s'enfermer dans un isolement absolu.

Le positivisme a nié la valeur des recherches de la pensée spéculative. En admettant que tout notre savoir se borne à la coordination des faits, il empêcherait l'esprit de s'élever à aucune théorie explicative des phénomènes observés, et, dit M. Naville, rendrait la science même impossible si sa méthode était rigoureusement appliquée. D'autre part, en comprimant les instincts supérieurs de l'âme il les pousse à la révolte et risque de conduire « aux folies religieuses d'Auguste Comte », ou à un mysticisme vague et infécond, mais il « rappelle la nécessité de considérer l'expérience comme la seule base sur laquelle puissent s'élever des doctrines sérieuses ». Il préserve la pensée des illusions du rationalisme, de la prétention insensée de construire l'univers au lieu de l'observer.

Le dualisme, en cherchant l'explication de l'univers dans l'existence de deux principes coéternels, renonce à satisfaire le besoin de la raison
...ntée vers l'unité. Considéré au point de vue de la synthèse
losophie négative, mais au point de vue de l'analyse
onnaître la diversité des éléments du monde, il
tatives inconsidérées d'un monisme qui, voulant
t distinct, produit des synthèses fallacieuses repo-
tions précipitées ».

Le criticisme de Kant et le néo-criticisme de M. Renouvier, malgré d'importantes différences, ont « un caractère commun : la négation de la valeur des recherches de la raison sur les objets qui dépassent l'expérience ». Kant a méconnu la vraie nature du fait moral et le vrai caractère de la méthode scientifique. Mais le criticisme attire fortement l'attention sur le sentiment du devoir, il signale le fait de l'obligation « avec un tel éclat que toute philosophie sérieuse est maintenant obligée d'en tenir compte ; et c'est là un service de premier ordre rendu à la cause de la vérité ».

Le mysticisme trouve, pour M. Naville, son caractère essentiel dans l'extase, « ravissement d'esprit qui introduit celui qui l'éprouve dans un mode d'existence où cesse l'exercice régulier des facultés humaines. L'âme alors entre dans une union intime avec le principe de l'univers. » Le mysticisme pourrait, par l'identification de la raison humaine et de la raison suprême, conduire à une sorte de rationalisme, il conduit plutôt, en fait, à croire à l'intuition immédiate, à la révélation personnelle, et à nier la valeur des longues recherches de la philosophie. « Le mystique est toujours porté à dédaigner les recherches de la raison qui, dans sa pensée, ne peuvent produire que l'erreur, ou des vérités incomplètes et d'un ordre inférieur. » Mais, « par la puissance de son élan vers un monde supérieur à l'expérience », il « rappelle les bornes de la science humaine et impose à cette science la nécessité d'admettre la réalité de quelque chose qui la dépasse ».

L'éclectisme enfin, tel que le comprit Victor Cousin à une époque de sa vie au moins, est une philosophie négative, puisque c'est « la négation de la possibilité d'atteindre le principe d'un essai de synthèse universelle qui constituerait un système ». Et l'éclectisme, considéré comme doctrine, se heurte à une insurmontable objection : pour faire le choix judicieux qu'il exige, il faut un principe directeur, et ce principe n'a plus rien d'éclectique. Sans ce principe l'éclectisme produit facilement le scepticisme. « La prétention de choisir la vérité partout, sans avoir de règle pour la reconnaître, conduit à tout accepter, c'est-à-dire à ne voir la vérité nulle part. » En revanche l'éclectisme attire fortement l'attention sur l'importance de l'histoire de la philosophie, il ouvre à la pensée de vastes horizons, et, par son impuissance même, il conduit à la recherche d'une vérité centrale qui peut seule permettre de reconnaître les éléments de la vérité partout où ils se trouvent.

La critique des philosophies négatives, mêlée de beaucoup de considérations historiques auxquelles je n'ai pu m'arrêter, mais qui forment une partie importante du livre de M. Naville, conduit donc l'auteur au seuil de l'édifice des systèmes philosophiques positifs. Au reste, historiquement considérées, les philosophies négatives ont toujours produit des réactions puissantes, et il faudrait, dit M. Naville, ignorer l'histoire pour croire qu'elles prendront définitivement possession de l'intelligence humaine. Et il se propose d'étudier, dans un

autre ouvrage, les philosophies positives, les diverses solutions proposées pour le problème universel, et de dire quelle est celle qui doit le mieux satisfaire les aspirations de la raison, du cœur et de la conscience.

M. E. Naville, que les lecteurs de la *Revue* connaissent bien, du reste, est un esprit judicieux et pondéré, clair et précis. Son livre est intéressant, de lecture aisée, il peut plaire à ceux mêmes qui ne partagent pas les idées de l'auteur. Pour mon compte, je suis loin d'arriver aux conclusions que je pense devoir être les siennes, et il me semble bien que je n'ai pas non plus le même point de départ. Pourtant plusieurs de ses idées me paraissent fort acceptables, sa conception du but et de la méthode de la philosophie sont fort raisonnables et pour mon compte je le loue d'y vouloir trouver autre chose que des variations artistiques, quoique, à vrai dire, il ne soit pas toujours possible encore d'y dépasser cette forme inférieure de la pensée. Il marque donc plutôt ce que doit être la philosophie que ce qu'elle est réellement, mais il en est toujours ainsi, ou peu s'en faut, quand on recherche la nature essentielle des choses.

J'aurais bien, en dehors des conclusions dernières de M. Naville, à discuter sur quelques points. Pourquoi dire que « lorsque le scepticisme porte sur la valeur de la raison, il se contredit lui-même par le seul fait que le sceptique raisonne pour soutenir sa doctrine? » Mais il peut prendre pour point de départ l'hypothèse de la validité de la raison et, en partant de là, montrer qu'on arrive à la contradiction. Il tâche d'établir que la raison est sans valeur même si l'on commence par lui en supposer une et si l'on agit en conséquence. Cependant je n'affirmerais pas que l'argument, bien connu d'ailleurs, ne repose pas sur une base profonde, insuffisamment dégagée peut-être, mais il n'est pas décisif. Je ne puis admettre, non plus, que le positivisme, en bornant le savoir à la coordination des faits, ne pourrait s'élever à aucune théorie explicative des phénomènes. La théorie explicative n'est elle-même qu'une coordination. Il s'agit seulement de vérifier cette coordination. Et le positivisme n'est pas contraire à l'emploi de l'hypothèse, coordination prématurée idéale et quelquefois provisoire. Mais les discussions qu'on pourrait engager ne sauraient affaiblir, en somme, l'estime qu'inspire le livre de M. Naville.

FR. PAULHAN.

Joseph Petzoldt. — EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHIE DER REINE ERFAHRUNG. — Erster Band. Leipzig, B. G. Teubner, in-8°.

M. Petzoldt, dans son « Initiation à la philosophie de l'expérience pure », a poursuivi un triple but. D'abord il pose en principe le parallélisme des phénomènes psychologiques et physiologiques, et l'impossibilité de trouver dans la série des premiers une explication de leur détermination et de leur unité; cette détermination et cette unité, il

faut donc chercher leur raison d'être dans l'autre série, dans celle des phénomènes physiologiques et cérébro-nerveux. Ceci démontré, et c'est l'objet de la première partie, l'auteur aborde ce qui fait le fond même de l'ouvrage, l'exposé de la doctrine d'Avenarius, qu'il a tâché de rendre, dit-il, aisément compréhensible, et de débarrasser des obscurités de formes qui, dans l'original, en rendent l'accès particulièrement difficile [1]. C'est cette partie dont je tâcherai d'exposer les éléments. M. Petzoldt a témoigné pour Avenarius une vénération si éclairée et si sincère que je crois répondre à ses désirs en choisissant pour le sujet de mon analyse les idées fondamentales de celui qu'il considère comme son maître. Et c'est pourquoi j'ai dû, bien contre mon gré, mais limité que j'étais par l'espace, laisser de côté la troisième partie du livre où l'auteur critique avec sûreté et justesse la doctrine qu'il vient d'exposer, l'élargit lui-même, et l'étend, et en fait le point de départ d'études très personnelles et très originales qu'il faudrait étudier dans le détail, mais dont il est impossible en quelques lignes de donner une idée. Je vais donc maintenant aborder le sujet restreint que j'ai choisi, c'est-à-dire ce que M. Petzoldt appelle « les deux grandes découvertes d'Avenarius ».

Avenarius découvre comme fait psychique élémentaire « la série »; toute série se divise en trois termes : le terme initial, le terme moyen, le terme final. Voici un exemple simple de série psychique : B. veut sortir par la pluie et ne trouve pas son parapluie : c'est le terme initial. — Il cherche dans les différents endroits où il présume que le parapluie doit se trouver : c'est le terme moyen. — Il trouve enfin l'objet cherché : c'est le terme final. Voilà le type auquel tous les phénomènes psychiques peuvent se ramener. A l'encontre de ce que nous considérons comme vrai, comme certain, comme acquis, se présente un élément différent, opposé, contradictoire : de là une lutte, des efforts, un déploiement de volonté pour concilier ces contraires, pour faire entrer cet élément nouveau dans le cadre de l'esprit, ou pour l'en éloigner définitivement, enfin pour rétablir l'équilibre psychique. C'est un schéma qui se retrouve dans toute action et dans toute pensée; ceci, transporté dans le domaine biologique, revient donc à dire qu'il y a un phénomène nerveux primitif, et qu'il n'y en a qu'un seul à la base de tout organisme : la menace résultant de modifications internes ou externes pour l'équilibre d'un système nerveux donné, ou d'une partie de ce système, et la réaction du système ou de la partie menacée. Il convient en effet de considérer ici plutôt des systèmes partiels que la totalité d'un système, et cette hypothèse s'accorde d'ailleurs avec les données de la science actuelle qui distingue dans le cerveau des sphères, des centres de mouvements déterminés. Avenarius désigne sous le nom de système C la partie du système nerveux sous la dépendance immédiate

1. Le principal ouvrage de Richard Avenarius a paru, il y a quelque dix ans, sous le titre de *Kritik der reinen Erfahrung*.

de laquelle les phénomènes psychiques paraissent se trouver. Il résulte donc de tout ceci que, quelle que soit la série psychique qui fasse le sujet de notre observation, quelle que soit sa finesse ou son élévation, sa parallèle physique consiste toujours en une attaque, en une menace de la condition actuelle du système C ou d'une de ses parties et en un effort du système (ou de la partie du système) menacé pour se maintenir dans la situation où il se trouve. Ces séries, étant donnée leur importance pour la vie du système nerveux en question, seront donc appelées « séries vitales » et elles seront dépendantes, quand elles auront besoin des autres séries pour leur détermination et leur unité, comme les séries psychiques, ou indépendantes quand, comme les séries physiques, elles suffiront à s'expliquer elles-mêmes. La situation la plus favorable pour un système central, c'est le repos, c'est-à-dire quand aucune « série vitale » ne s'y déroule : s'il n'est plus dans cette situation de repos, c'est qu'il se trouve en présence d'une « différence vitale » qui va devenir le point initial d'une « série vitale »; et cette dernière se terminera par la suppression de cette « différence vitale ». Entre les deux points extrêmes de la série, le système passera par différentes alternatives : il s'éloignera ou se rapprochera plus ou moins de son état de repos et d'équilibre, d'où la « différence vitale » l'a fait sortir et que son but est d'atteindre à nouveau : et ces alternatives Avenarius les désigne sous le nom d' « oscillations ». Voilà donc comment, dans ses lignes les plus générales et dans sa forme la plus schématique, Avenarius détermine le sens biologique de la vie cérébrale.

Comment maintenant, et c'est l'autre question cardinale de la philosophie qui nous occupe, doit-on se représenter dans le détail l'unité et la détermination des phénomènes psychiques? Pour y répondre il faut d'abord déterminer les formations-types qui constituent une série psychique : et là encore Avenarius a trouvé une classification absolument nouvelle, qui va devenir une condition essentielle de la détermination des phénomènes psychiques. Il abandonne en effet l'ancienne classification en sensations, représentations et volitions. Il étend l'acception habituelle qu'on donne au mot sentiment ; aux sentiments esthétiques, religieux, logiques, il joint des jugements, comme, par exemple : qu'une chose est changée ou qu'elle reste la même, que quelque chose est dans la mémoire ou dans le présent, que quelque chose est réel ou nécessaire : et pour désigner cette notion élargie du sentiment, il choisit le mot caractère. Par tous ces jugements en effet, dont nous avons donné quelques exemples, on caractérise certains contenus, on les place dans une certaine lumière, et de même que les sentiments ne représentent qu'un côté d'un état d'âme, de même les caractères ne sont pas des parties, mais bien des côtés seulement des actes psychiques. A côté des caractères il n'y a plus qu'une seule classe de formations-types, c'est celle des sensations, comme celle du rouge, du son, de l'acide, du chaud ; et il importe peu que ces sensations se présentent sous la forme de sensations proprement dites ou

sous celle de représentations ; il n'y a là, selon Avenarius, aucune différence essentielle, mais seulement une différence de position, et, pour ôter toute équivoque, il désigne ce nouveau groupe sous le nom d'« éléments ». Nous voici donc en présence d'une classification bien simple : dans la masse des faits psychiques il n'y a que deux grandes classes de faits à distinguer : celle des « caractères » et celle des « éléments ».

Il est possible maintenant d'étudier les relations que nous avons posées au début des séries vitales dépendantes et des séries vitales indépendantes, et de voir comment les premières, c'est-à-dire les psychiques, sont déterminées et unifiées par les physiques. C'est ainsi que pour les éléments dans lesquels on peut distinguer une modalité et une intensité cette modalité et cette intensité trouveront leur détermination dans deux côtés différents des séries vitales physiques auxquelles ces éléments sont parallèles : et ces séries étant composées, comme nous l'avons vu, d'« oscillations », la modalité des éléments sera déterminée par la forme des oscillations, et l'intensité par leur longueur.

Cette étude de la détermination du psychique par le physique, notre auteur va la poursuivre pour les caractères qu'Avenarius divise en trois ordres : les affectifs, les adaptifs et les prévalentiaux. Mais, malgré l'intérêt des théories et des critiques qui vont se succéder, c'est ici qu'il faut nous arrêter. Je ne saurais dire tout le bien que je pense de l'ouvrage de M. Petzoldt, et le regret que j'ai de n'avoir pu faire connaître tout ce qu'il contient d'intéressant et d'original : mais j'eusse eu alors fort à faire. Que M. Petzoldt se hâte donc de publier son second volume, et j'espère qu'alors sa modestie ne nous obligera pas à concentrer encore une fois toute notre attention sur Avenarius, et que nous pourrons garder quelque place pour louer, comme il le convient, l'originalité de l'œuvre, sa belle ordonnance, la clarté de son style, et le mérite de son auteur.

ALFRED BLANCHE.

II. — Philosophie religieuse.

Raoul de la Grasserie. — DES RELIGIONS COMPARÉES AU POINT DE VUE SOCIOLOGIQUE, Paris, Giard et Brière, 1899, in-8° (Bibl. Soc. Internat.), 396 pp. ; prix : 7 francs.

M. de la Grasserie étudie ici les religions, non pas au point de vue sociologique, comme composées de phénomènes sociaux, mais au point de vue social, comme formant des sociétés une société spéciale entre les êtres religieux : dieu, homme, chose, univers. La religion est pour lui une société supérieure, une cosmo-société, si nous voulons employer un terme mieux approprié que celui « de cosmo-sociologie » que l'auteur emploie le plus souvent.

Passons sur le chapitre oiseux où M. de la Grasserie se deman[illegible] quelle place occupe la religion parmi les sciences, étant elle-mê[illegible] une cosmo-sociologie, étant une science interne et externe (?). Tâcho[illegible] de nous débarrasser du filet de divisions et de subdivisions où no[illegible] auteur s'amuse à nous enserrer sans arriver à classer les phénomè[illegible] qu'il voudrait embrasser tous. Avec quelques efforts, nous pourr[illegible] arriver à dégager quelques idées, sinon claires, du moins curieuses[illegible] intéressantes.

La religion a pour but essentiel, selon l'auteur, d'établir « un li[illegible] social cosmique », une hiérarchie, une subordination entre les êt[illegible] religieux. Ces êtres, les « objets religieux » que la religion adore [illegible] contraint, sont d'abord considérés comme tels à cause de l'ignoran[illegible] de la faiblesse de l'humanité primitive en face des choses. Subject[illegible] et concrète à l'excès, la religion primitive fut animiste. Par une sér[illegible] de divisions successives, d'abstractions superposées, les objets rel[illegible] gieux tant subjectifs (c'est-à-dire humains, croyons-nous) qu'objecti[illegible] (c'est-à-dire naturels) en sont arrivés à être représentés tels qu'ils [illegible] sont aujourd'hui dans la conscience religieuse. Les objets subjectifs [illegible] âmes des ancêtres, dont le culte est primitif mais non antérieur [illegible] tout autre; personnes divinisées, adorées dès leur vie (rois, etc.) ont été les éléments d'une partie des croyances religieuses. Le[illegible] objets « objectifs » : la nature dans ses différentes parties, ont été l'objet d'un culte général, le naturisme, qui s'est subdivisé en zoolâ trie, phytolâtrie, en grand naturisme et petit naturisme. Puis, par u[illegible] processus d'abstraction simple et double, on anthropomorphisa le[illegible] objets naturels divinisés. De telle sorte qu'à la fin, lors de la substi tution d'un polythéisme anthropomorphique aux anciennes religions et lors de la superposition du monothéisme, on arriva, d'une part, au[illegible] notions de la réincarnation, où le dieu homme se réincarne en de[illegible] objets naturels; et, d'autre part, à une « unification » « moniste » de[illegible] objets religieux.

Ceci posé, M. de la Grasserie passe à l'étude de la société qui exist[illegible] entre ces objets religieux. En premier lieu il établit qu'une religion es[illegible] bien une société, et par suite quelque chose d'organique, qu'elle vit[illegible] meurt, se reproduit, etc. (V. un passage amusant sur les maladies e[illegible] les soins de la religion, p. 194, 199.) Ensuite il oppose : d'un côté, l[illegible] société religieuse interne, celle qui existe entre les êtres religieux supé rieurs, les dieux dont il examine les familles, les triades, les luttes, le[illegible] oppositions (dualisme), et, d'un autre côté, la société religieuse extern[illegible] ou Église, qui relie l'homme à Dieu, avec ou sans intermédiaires.

M. de la Grasserie examine ensuite successivement les rapports entre la société religieuse et la société civile. Il essaie une rapide clas[illegible] [illegible]eligions. Il termine par une dissertation sur l'avenir [illegible]tilité de la cosmo-société, l'unification des religions, [illegible]eligion est utile et nécessaire (p. 385).

[illegible]nt les défauts sont peut-être moins accusés que ceux d'un

livre précédent, nous trouvons intéressante et peut-être juste, cette idée que les dieux, les hommes et les choses formeraient dans la religion une sorte de société. Mais l'auteur, qui n'a pas l'habitude d'analyser les idées et les choses, se laisse aller à développer un grand nombre de notions peu exactes bien que connexes à celle que nous trouvons juste en principe : comme par exemple de dire que la religion est une science. — Quant à l'insuffisance des connaissances de M. de la Grasserie, elle éclate peut-être plus flagrante dans ce livre que dans le premier. Il parle par exemple « des brahmanistes de l'École jainiste » (autant d'erreurs que de mots) (p. 80); du « Kobong chinois », étant trompé sans doute par la désinence (p. 120); d'une caste de l'Inde, les Soutras, qui doivent être sans doute les Çudras. Il confond ainsi le nom des livres rituels avec celui d'une collectivité.

M. Mauss.

Andrew Lang. — The making of religion. Londres, Longmans, Green and C°, 1898. — 1 vol. in-8 de 380 p.

L'esprit actif, ingénieux, fertile en hypothèses, habile à trouver aux hypothèses d'autrui de dangereuses et subtiles objections de M. Andrew Lang réserve à ses admirateurs et à ses amis d'incessantes surprises, des surprises heureuses le plus souvent, il le faut avouer. Épris de nouveauté jusqu'à ne point reculer devant les plus déconcertants paradoxes, et fort conservateur de tendance et d'instinct, il met en œuvre toutes les merveilleuses ressources de sa prestigieuse dialectique et de sa destructive et souple ironie pour jeter bas les théories récentes qui semblent les mieux établies, qui se fondent sur les faits les mieux connus et les moins contestés et s'appuient sur l'autorité de ceux auxquels leur longue pratique des documents confère une compétence et comme une sagacité spéciales, et tout cet effort de destruction n'aboutit parfois qu'à instaurer de nouveau une interprétation laquelle l'examen critique des rites, des croyances, des traditions u des mythes avait amené à renoncer, à une doctrine où des préoccuations d'ordre bien plutôt théologique ou moral que scientifique raient autrefois rangé les esprits. Et il arrive que ce retour en rière n'éloigne pas autant de la vérité qu'il semble. M. Lang oblige regarder les faits sous un autre aspect que celui auquel on était coutumé et c'est là un excellent service qu'il rend par ses pres-ntes argumentations aux mythologues et aux historiens de la relin ; il les contraint à faire de leurs affirmations une critique plus ère, à se montrer plus rigoureux dans le choix des preuves, à faire phénomènes des analyses plus précises et plus complètes. C'est maitre incomparable dans l'art de discuter, et les erreurs qu'il met parfois ne constituent point les moins instructives des leçons renferment ses ouvrages.

livre qu'il a publié l'an passé sur l'origine ou plutôt la formation

de la Religion est un réquisitoire en règle contre ce qu'il appelle d'une expression un peu vague et qui vraiment prend sous sa plume un sens bien arbitraire et bien restreint, la théorie anthropologique. La théorie anthropologique, c'est pour lui celle des écrivains qui voient dans le culte des morts la forme première de toute religion, qui estiment que la croyance aux dieux a ses origines nécessaires dans la croyance à la puissance, à l'activité bienfaisante ou malfaisante des âmes de ceux qui ne sont plus, c'est la *ghost-theory*, ce type rajeuni du vieil evhémérisme, auquel les travaux de Spencer et de Grant Allen ont rendu une vogue nouvelle, mais c'est aussi la conception que la croyance en un esprit séparable du corps et qui lui survit n'a ses racines que dans le rêve, l'hallucination, la syncope, les phénomènes de l'ombre et du reflet et autres faits psychologiques et physiques de même ordre. On ne voit pas au premier aspect le lien qui unit l'une à l'autre ces deux familles d'idées et où peut bien résider l'unité d'un livre qui est consacré à leur réfutation commune. On ne tarde pas cependant à apercevoir que, d'après M. Lang, admettre que la croyance en un Dieu a son origine dans des conceptions animistes dont il nous faut bien aujourd'hui reconnaître le caractère erroné, partiellement erroné du moins, c'est l'exposer elle aussi à apparaître comme une création illusoire de la logique enfantine de nos lointains ancêtres, et que faire sortir la foi en une âme immortelle de l'interprétation, à coup sûr inexacte, de certains phénomènes physiques e[illegible] de ce mirage intérieur que se crée à elle-même la conscience da[illegible] l'hallucination et le rêve, c'est implicitement donner les meilleur[illegible] raisons de douter de la réalité de cette âme et son indépendan[illegible] relative de l'organisme. Si l'on réussit à montrer que les Dieux [illegible] sont pas des esprits, qui sont parvenus à se hausser à une digni[illegible] supérieure, mais qu'ils ont dès le principe existé dans la conscien[illegible] des plus rudes sauvages avec des caractères qui ne permettent pas [illegible] les identifier avec les âmes des défunts, et à établir d'autre part qu[illegible] existe toute une catégorie de phénomènes parfaitement réels et obje[illegible] tifs et dont cependant la réalité implique l'existence d'un esprit q[illegible] se puisse affranchir de la domination de l'organisme, auquel il est nor[illegible] malement lié, et agir pour son propre compte, on aura fourni à l[illegible] démonstration de deux des vérités fondamentales de la religion naturelle, vérités qui sont à la base aussi des dogmes de toutes les religions révélées, les meilleurs et les plus solides arguments. M. Lang nous dit que c'est la seule étude des documents, faite sans idée préconçue, qui l'a conduit aux conclusions où il s'est arrêté et qu'il ne faut pas chercher dans la théorie qu'il a cru pouvoir formuler de pensée de derrière la tête. Rien ne saurait nous autoriser à douter d'une affirmation d'un esprit aussi clairvoyant et il sait mieux que nous sans doute quels mobiles l'ont amené à entreprendre cette nouvelle enquête qui couvre le domaine tout entier des phénomènes religieux [illegible] quels chemins il a passé pour arriver à une conclusion

qu'il ne prévoyait pas, mais on peut cependant, et sans crainte d'être contredit, soutenir que c'est parce que les résultats de sa double recherche convergent à ses yeux vers une même notion de la valeur et du bien fondé des conceptions traditionnelles sur Dieu et sur l'âme que le christianisme a faites siennes, qu'en dépit des deux objets bien différents sur lesquels elles portaient, il les a organisées en un même livre, qu'anime d'un bout à l'autre une seule inspiration et qui, malgré la disparate des sujets dont il traite et l'absence apparente de connexion entre les deux parties qui le constituent, tend d'un seul élan de la première page à la dernière vers la démonstration d'une thèse unique.

Dans la première partie de son ouvrage, l'auteur, reprenant sous une forme plus condensée l'étude de questions auxquelles il avait naguère consacré tout un livre [1], s'attache à établir qu'un rôle considérable a été joué dans la genèse de la notion d'esprit, telle que nous la constatons chez les sauvages actuels et telle aussi qu'elle a vraisemblablement existé chez nos ancêtres, par des phénomènes pareils à ceux que la *Society for Psychical Research* s'est donné pour tâche d'étudier : clairvoyance ou seconde vue, visions provoquées par la contemplation d'une surface brillante ou d'un morceau de cristal (*crystal-gazing*), télépathie, possession, mouvements spontanés, ou qui semblent tels, des objets matériels. Après avoir discuté la théorie de Hume sur les miracles et le merveilleux, sans peut-être lui avoir rendu pleine justice (il semble que l'argumentation du grand critique anglais soit dirigée contre le « surnaturel particulier », la dérogation aux lois de la nature), et passé en revue les opinions qu'ont entretenues sur ces phénoménes supernomaux, Kant et Hegel, impressionnés tous deux par les visions de Swedenborg et les croyances de Mesmer, M. Lang s'efforce de montrer que ce ne peut être que par une sorte d'injustifiable parti pris que les anthropologistes se refusent à étudier des faits dont les exemples surabondent dans les documents relatifs aux non-civilisés, et auxquels les recherches des psychologues contemporains ont fait découvrir de multiples parallèles dans la société même où nous vivons. Si la croyance à la clairvoyance, à la télépathie, à la possession, aux mouvements spontanés des objets est bien fondée, si elle correspond vraiment à la réalité des choses, il faudra bien reconnaître que sous une forme naïve sans doute et grossière, la philosophie des sauvages a anticipé sur les découvertes de la science et de la psychologie modernes et qu'elle se tient plus près de la vérité que le positivisme et le matérialisme contemporains, mais si même toutes ces croyances ne sont que des interprétations erronées d'événements moraux et matériels, qui doivent recevoir de toutes autres explications, il n'en demeure pas moins que ces phénomènes

1. *Cock Lane and Common Sense.* Londres, 1894, 2e édit. 1 vol. in-18 de xvi-357 pages.

étaient de nature plus qu'aucune autre catégorie de faits à suggérer la théorie de l'esprit qui précisément a prévalu parmi les non-civilisés et dont les bizarreries et les obscurités se dissipent dès que l'on songe à ces manifestations exceptionnelles de l'activité psychique. Si, dans certaines circonstances données, les objets matériels paraissent animés de mouvements propres, qui ne leur sont point communiqués du dehors, on ne saurait douter qu'il y ait là l'une des origines possibles, M. Lang dit même, l'une des origines probables, des croyances et des rites fétichiques. Rien n'a pu contribuer plus efficacement à faire naître cette conception qu'en certains cas « quelque chose » s'évade hors de l'homme, qui va au loin chercher des nouvelles que l'attribution aux devins de cette faculté de voir ce qui se passe là où ils ne sont pas, d'assister à des événements lointains et de les décrire comme s'ils en étaient les spectateurs : quelle démonstration pour un sauvage, et pour bien des civilisés, de l'exactitude de la théorie que l'exactitude de quelques-unes des descriptions! Que l'on veuille ou non s'engager avec M. Lang dans cette voie nouvelle qu'il a ouverte, on devra lui demeurer reconnaissant de l'intéressante monographie qu'il a donnée des procédés de divination par la vision dans le cristal, des indications précieuses qu'il fournit sur les croyances des non-civilisés relatives à la clairvoyance, sur les hallucinations et la possession chez les sauvages, sur l'habitude de lier les devins comme on lie les morts (p. 153-158), sur les parallèles que constituent à la baguette divinatoire ou au pendule explorateur certains procédés oraculaires et magiques.

Quel que soit néanmoins l'intérêt de cette première partie du livre de M. Lang, elle n'en forme point la réelle nouveauté : les idées qui y sont exprimées se retrouvant déjà, présentées en un ordre moins systématique dans ce recueil d'essais, si plein d'humour et de pittoresque, auquel il avait donné le titre de *Cock-Lane and Common sense*. La tâche spéciale qu'il s'est assignée dans le présent ouvrage, c'est d'établir cette triple proposition : 1° que les dieux que nous trouvons chez les sauvages les plus grossiers ne sont pas des morts divinisés; 2° que ces dieux ont un caractère moral, qu'ils sont les gardiens de la conduite humaine, et, pour employer la vieille expression classique, les vengeurs du crime et les rémunérateurs de la vertu; 3° qu'ils ne reçoivent ni culte ni sacrifice et qu'on ne les adore qu'en obéissant à leur loi, qui est une loi de piété et d'amour toute pareille, en ses traits essentiels, à la loi chrétienne. Il ajoute que ces dieux sont des « êtres », des puissances de nature indéterminée, mais non des esprits, que leur apparition dans la conscience humaine précède probablement celle de la notion d'esprit, qu'elle en est en tout cas tout à fait indépendante : Lorsque se son[illegible] animistes » (entendez par là l[illegible] t les rites qu'elles en[illegible] ier la conception [illegible] rs Dieux nos loin-

tains ancêtres. Un culte pareil à celui que recevaient les morts leur a été adressé, ou bien ils ont été relégués au second plan par ces divinités nouvelles et redoutables et sont tombés dans une sorte de délaissement. Comme le culte des morts ne pouvait apparaître que dans un état relativement avancé de civilisation (parmi des populations déjà à demi sédentaires), et en ces conditions nouvelles devait apparaître nécessairement, c'est en quelque sorte une loi fatale que toutes les religions aient passé par une sorte de dégénérescence, traversé une phase de dégradation où beaucoup d'entre elles, la plupart à vrai dire, sont demeurées enlisées. A l'origine donc, il existe chez tous les primitifs une sorte de monothéisme ou plutôt, car l'unité de Dieu n'est pas explicitement proclamée, de théisme moral. Cette religion pure et douce subit des altérations profondes au contact des cultes funéraires et elle devient, comme celle des morts magnifiés, une religion impure et sanglante, une religion où apparaît la notion du marché, une religion enfin avec des temples et des prêtres qui s'interposent entre l'homme et son Père céleste. Avec cette morale et cette théologie primitives coexiste une mythologie, toute pleine d'histoires obscènes et grotesques, mais que ne prennent qu'à demi au sérieux ceux qui les racontent — elles sont pour eux de simples hypothèses idéologiques ou des récits amusants — et qui, en tout cas, n'ont pas de valeur religieuse. Dans les mystères sont célébrés les rites par lesquels le Dieu bon et juste est adoré et ces rites secrets survivent parfois à l'invasion des croyances et des pratiques animistes.

Ce n'est pas ici le lieu de présenter de la thèse paradoxale de M. Lang une critique détaillée (nous comptons le faire dans un autre recueil), mais il convient de faire remarquer que les diverses propositions qu'il soutient n'ont point entre elles de lien nécessaire et peuvent être acceptées ou rejetées indépendamment les unes des autres. Il nous semble qu'il a cause gagnée sur le premier point, et je me suis moi-même efforcé à plusieurs reprises d'établir, en particulier en des articles publiés récemment ici même, toute l'idéologie et la fausseté de la théorie évhémeriste. Mais de ce qu'un dieu n'est point un mort divinisé, il ne s'ensuit pas qu'il ait un caractère moral et il semble que pour la démonstration de sa seconde proposition, M. Lang ait dû solliciter les textes d'assez pressante manière. Il a fort bien établi qu'en certains cas la preuve fait défaut que le dieu soit conçu comme un esprit, et que si nous nous le représentons instinctivement ainsi, c'est en obéissant à nos habitudes d'esprit de civilisés, mais on pourrait ajouter que c'est en raison d'habitudes toutes pareilles qu'il a parfois vu des règles morales là où il s'agissait de prescriptions rituelles. Il nous semble avoir méconnu le fait que si parfois dans les mystères se sont conservés des rites très anciens, ce sont aussi les sociétés religieuses fermées et les croyances secrètes qui sont, ainsi qu'en fait foi l'histoire de la Grèce, les instruments des innovations et des rénovations religieuses. Il nous paraît bien difficile d'admettre qu'il faille

dénier toute importance, lorsqu'on veut se former une conception d'ensemble d'un dieu, aux mythes où il apparaît et dont quelques-uns sont pieusement racontés dans les mystères. M. Lang procède comme si le culte des morts et l'adoration de ces grands démiurges à caractère indéterminé étaient les seules formes religieuses que nous connaissions : il n'a tenu compte ni du culte des animaux et des plantes, ni du culte des eaux et des pierres, ni du culte des astres ; ils existent cependant, et rien n'incline à croire qu'ils soient de date récente, et les rites qui les constituent n'ont que très exceptionnellement, s'ils l'ont jamais, une signification morale. Ajoutons que l'hypothèse de l'emprunt de conceptions et de pratiques religieuses à d'autres races plus avancées en civilisation est en plusieurs cas moins invraisemblable qu'il ne semble à M. Lang. Très souvent d'ailleurs sa terminologie l'amène à pourvoir les dieux d'attributs métaphysiques auxquels leurs adorateurs n'ont probablement guère songé : il dit d'un dieu qu'il est omniscient, les Australiens l'ont seulement doué du pouvoir de voir ce qui se passe là où il n'est pas, et cette faculté-là, on l'attribue aussi aux sorciers. Le mot de Père doit être pris souvent dans son sens littéral, et il ne convient pas toujours de lui conférer la valeur spécifiquement religieuse qu'il possède depuis le temps du Christ en nos croyances d'hommes civilisés. Sur les Fuégiens, nous savons trop peu de choses pour tirer des conclusions bien fermes, mais il semble que les croyances animistes ne leur soient pas aussi étrangères que le prétend M. Lang, et d'autre part que nous nous trouvons en présence d'une population en pleine régression et déchue très vraisemblablement d'un état de civilisation plus élevé. Quant aux croyances d'Australie, M. Hartland nous paraît, dans la polémique qu'il a soutenue contre l'auteur du *Making of Religion* (voir en particulier *Folk-lore*, mars 1899) avoir réduit à leur juste valeur les arguments en apparence très probants de son adversaire : toute la question des mystères demanderait à être reprise et étudiée de très près. Il faut observer ici que M. Lang n'a tenu aucun compte de l'existence indéniable, à côté du sacrifice alimentaire, du sacrifice d'union et des cultes magiques : il ne suffit pas qu'il n'y ait pas offrande alimentaire ou honorifique pour qu'il n'y ait pas culte. De tout ce qui se rapporte aux Zoulous, aux Mélanésiens, aux Fojiens, aux Boschimans, aux Dinkas, aux Yaos, il ne nous semble pas qu'on puisse faire vraiment état pour étayer la thèse de M. Lang : les éléments éthiques sont vraiment en trop petit nombre et l'interprétation est trop peu sûre. Pour le Soudan l'influence islamique, pour la côte de Guinée, l'influence chrétienne, ne sont pas, quoi qu'en dise l'auteur, hors de question. Les anciens Péruviens étaient une nation civilisée ou à demi. Le meilleur ou plutôt le seul argument, vraiment solide, de M. Lang en faveur d'une union primitive entre la religion et la morale, c'est le texte de Strachey sur *Ahone*, le dieu suprême des indigènes de Virginie. Puluga, le Dieu des Andamènes, lui serait un précieux allié, si nous étions plus assurés de la

parfaite « originalité » de tout ce qui est rapporté de lui ; je ne sais si M. Man lui-même n'a pas à cet égard actuellement quelques doutes. Le problème est ici plus compliqué qu'il ne semble. En résumé, notre impression est que M. Lang aura rendu un très grand service en portant de nouveaux coups à la vieille théorie évhémériste et en obligeant à regarder les faits sous un nouvel aspect, mais qu'il n'apporte pas encore la démonstration que, contrairement à ce que nous avons soutenu avec la plupart des anthropologistes, il y avait dès l'origine une étroite alliance, une sorte de fusion entre la religion et la morale.

Le livre se termine pour un curieux essai d'application de la théorie nouvelle au développement de la religion juive, du culte de Iahvé.

Pas n'est besoin puisqu'il s'agit d'un ouvrage de M. Lang de faire ici l'éloge de la prestigieuse habileté de l'argumentation, de l'abondance des informations, de la grâce acérée du style, de l'ironique esprit qui se joue entre les lignes de ce grave plaidoyer pour l'origine divine de la religion et qui soumet à une dure épreuve l'amour-propre des anthropologistes et des historiens.

L. MARILLIER.

A. Campbell Fraser. — PHILOSOPHY OF THEISM. *The Gifford Lectures delivered before the University of Edinburgh*, in 1894-96. Second edition. William Blackwood and Sons, Edinburgh and London, 18[illegible]. 1 vol. in-8°, 331 p.

Cette seconde édition d'un livre qui a obtenu en Angleterre, en Amérique et en Australie le plus grand succès, équivaut à une œuvre originale[1]. Le professeur émérite de l'Université d'Édimbourg, le savant éditeur de Berkeley et de Locke, M. Fraser, a remanié ces leçons ; il les a fait précéder de deux chapitres où il définit la théologie naturelle, et suivre d'un chapitre qui les résume. Il les a divisées elles-mêmes en trois parties sous ces titres : 1° Spéculation athéistique et scepticisme final ; 2° Raison finale dans la foi théistique ; 3° La grande énigme de la foi théistique. Ils sont assez clairs pour faire saisir l'intention et l'esprit de l'ouvrage. Après avoir montré que le monisme, sous ses trois formes, matérialisme, panégoïsme et panthéisme, conduit nécessairement au scepticisme et au désespoir, l'auteur, resté fidèle disciple de Berkeley, essaie de prouver que Dieu se révèle, dans la nature qui est, en quelque sorte, le langage par lequel il communique avec nous, comme la parfaite bonté personnifiée, [illegible] mme la bonté toute-puissante. Mais alors se pose la grande [illegible] 'ans le monde. La foi permettrait, nous dit-on, de la [illegible] rogrès et autoriserait l'optimisme.

[illegible] index dont sont libé-
[illegible] avantage pour le
[illegible] ces excellentes pra-

Cette analyse suffit pour indiquer le contenu de l'ouvrage; ce qu'il faudrait, ce serait d'en faire comprendre l'intérêt. Le vénérable professeur de l'Université d'Édimbourg y a mis toute son âme. C'est sa propre foi qu'il défend, qu'il voudrait répandre, et toutes les ressources de sa profonde érudition, tout le talent d'écrivain, dont il avait déjà donné tant de preuves, il les emploie à la confession et à la propagation de ses plus intimes croyances. Il n'est pas surprenant que ces leçons, pour lesquelles le vieux maître était sorti un moment de la retraite, aient gagné le cœur d'un grand nombre de lecteurs. Sous leur nouvelle forme, elles auront encore plus de succès. Mais on regrettera peut-être que ces belles études n'aboutissent jamais qu'à recommander *la foi*. N'y a-t-il donc pas des arguments qui, même dans ce domaine de la théologie naturelle, conduiraient à la certitude et forceraient l'assentiment des sceptiques, des agnostiques les plus décidés? S'il était de tels arguments, peut-être les trouverait-on dans une voie où la grande énigme du mal ne serait plus une énigme de la foi théistique. Mais il faudrait renoncer à voir en Dieu un homme parfait, tout-puissant, et c'est ce à quoi M. Fraser ne se résignerait peut-être pas : il en coûte, en effet, de renoncer à d'anciennes habitudes qui tiennent à tout notre être, et il n'est pas facile de se persuader que les avantages qu'on y trouverait compenseraient largement ce sacrifice.

A. Penjon.

Wilhem Bender. — Mythologie und Metaphysik. *Grundlinien einer Geschichte der Weltanschauungen.* I. B. etc.; aussi sous le titre Mythologie und Metaphysik. *Die Entstehung der Weltanschauungen im Griechischen Altertum.* — Stuttgart, Fr. Froumann, 1899, IV-288 p. Prix, 4 M.

M. Bender est un théologien ; il est même un des représentants les plus autorisés de cette nouvelle école de la théologie allemande qui veut voir dans la religion un écho de l'éthique, dans la doctrine une modification de la philosophie, et dans l'Église une association en vue d'arriver au salut. Mais on ne pas dire que ce livre se ressente beaucoup de la position théologique de l'auteur. Il a cependant pour but (p. 9) de substituer, en vue d'un intérêt pratique, à l'étude impossible de la vérité métaphysique et théologique, l'étude des formes sous lesquelles s'est manifesté le besoin métaphysique de l'humanité.

Ce besoin a toujours créé des notions du monde, soit sous la forme mythique, soit sous la forme métaphysique. Les notions scientifiques, qui ne sont pas encore totales, ne satisfont pas encore. Il est donc intéressant de voir, à l'aide de l'histoire, tant de l'histoire de la mythologie que de celle de la métaphysique, le rapport des notions métaphysiques et des notions mythologiques concernant la nature du monde. M. B. étudie le rapport de ces deux ordres de notions dans l'histoire de la pensée grecque.

Il recherche d'abord la façon dont la notion métaphysique du monde

s'est dégagée de la notion mythique du monde. — Pour cela il examine successivement trois points : l'évolution de la cosmogonie mythologique grecque; la forme de transition, c'est-à-dire les spéculations théogoniques; enfin la période de luttes de mélanges, d'isolement, qui s'étend dans toute l'histoire de la philosophie présocratique. — En ce qui concerne le premier point, il montre que le mythe est une explication sérieuse de l'univers, où l'homme personnalise tout, matérialisant le spirituel, spiritualisant le matériel (p. 25). L'évolution de la mythologie grecque a consisté à passer du personnalisme naturiste primitif à la conception « anthropocentrique » du monde. Les dieux qui s'étaient anthropomorphisés, moralisés et approchés des héros domestiques, se groupaient harmonieusement autour de l'État et de l'homme. La cosmogonie était constitué de façon logique. Le mouvement monothéiste et métaphysique était commencé. — On entre alors dans la phase de transition. Avec Hésiode, Phérécyde, les Orphiques, on passe graduellement à une cosmogonie qui est de moins en moins théogonique, et de plus en plus métaphysique; la spéculation se débarrasse continuellement des personnalités mythiques. La pensée philosophique, rationnelle s'affranchit. — Mais dans toute la philosophie présocratique, les relations entre la mythologie et la cosmologie désormais constituée furent encore étroites; les principes de Thalès se rapprochent du mythe d'Okeanos. Les εἴδωλα d'Empédocle, ce sont proprement les doubles, les *psyché* de la mythologie (p. 75). Mais en même temps chez Anaximène, chez Heraclite, surtout chez Démocrite et Anaxagore, les conceptions de la nature deviennent purement scientifiques et philosophiques. Un progrès important dans l'histoire de la pensée humaine est accompli (p. 3).

Mais la conception du monde restait anthropocentrique, même chez Anaxagore, même chez Démocrite, M. B. va jusqu'à l'affirmer, sans bonne raison, croyons-nous. — Le second mouvement de la pensée grecque la porta à une notion « psychocentrique du monde ». Ce n'est plus l'homme qui est le centre du monde, c'est le « surhomme », le surnaturel, le spirituel, la psyché. Ce mouvement se prépare avec l'évolution de notions mythiques concernant l'âme et l'au-delà. Sur ce point M. B. se rattache aux théories de Rohde (*Psyche*), et attribue, comme ce dernier, une grande importance au développement des mystères Eleusiniens et Dionysiaques. Mais Pythagore, les Éléates et Xénophane, Empédocle, conçoivent encore l'âme, centre du monde, comme quelque chose d'à demi matériel. C'est avec Platon et le supranaturalisme ascétique (chap. V), que l'âme et ses facultés deviennent en même temps que moteurs du monde, choses spirituelles.

M. B. fait, de ce point de vue, une intéressante étude de la philosophie platonicienne, et conclut que c'est à Platon qu'il faut attribuer la fondation de la métaphysique réaliste et spiritualiste et aussi l'adap-[illegible] métaphysique à une conception personnaliste et mythi-[illegible] 162).

M. B. entre de plus en plus dans l'histoire de la philosophie. La philosophie est maintenant constituée comme recherche autonome et indépendante de données mythiques. La science qui se développe de façon continue, renverse la position même du problème : les conceptions de l'univers étaient, dans la religion et dans les deux premières périodes de la philosophie, au fond, anthropocentriques ; elles deviennent, presque brusquement, cosmocentriques. L'homme fait partie d'un univers que la science et la philosophie ne construisent plus à son image (liv. III cf. p. 243). L'auteur suit le développement de cette notion, désormais fondamentale, dans le dualisme aristotélicien, le panthéisme stoïcien et le matérialisme épicurien.

Enfin M. B. montre comment les conceptions grecques du monde d'une part contenaient, dans des éléments sceptiques, présents même chez Platon (p. 247), des germes de dissolution et aboutirent, d'autre part, avec l'Alexandrinisme tout entier, à une renaissance du supranaturalisme ancien, à une régression de la métaphysique vers la mythologie.

Les vues générales de M. B. sont fort intéressantes, curieuses d'ailleurs. Elles sembleront peut-être trop générales pour qu'on puisse les discuter utilement. Sur certains points secondaires on pourrait différer d'opinion avec M. B. : ainsi Démocrite semble être le véritable fondateur de la conception cosmocentrique du monde. Dans un tout autre ordre d'idées, on pourrait critiquer la théorie par trop classique que M. B. présente de la mythologie grecque, et de son évolution du naturalisme à l'anthropomorphisme, etc. Mais ce sont encore des thèses générales qu'il n'y a peut-être pas grand intérêt à discuter dans l'état actuel de la science des religions.

M. MAUSS.

III. — Psychologie.

Gérard Varet (L.). — L'IGNORANCE ET L'IRRÉFLEXION. — *Essai de psychologie objective.* — 1 vol. in-8 de la Bibliothèque de philosophie contemporaine, 296 p. ; Paris, F. Alcan, 1899.

M. Gérard Varet a trouvé un excellent sujet, encore insuffisamment exploré, d'étude psychologique. Voici comment il en indique la nature : « Trois problèmes peuvent se poser à propos de l'ignorance : 1° Quelle influence exerce-t-elle sur la pensée ? 2° Quelle influence exerce-t-elle sur l'action ? 3° Que devient-elle quand la science se façonne ? Seul le premier, d'où les deux autres dépendent, fait le sujet du présent travail : on se propose de rechercher quelle peut être la structure de l'intelligence spontanée en qui la réflexion, réduite à de rares et obscures pensées, n'est pas encore devenue un besoin ni une règle. On ne s'est pas posé la question de savoir si cette intelligence a quelque part fonctionné telle qu'on la dépeint. Ce n'est pas

un portrait historique qu'on a prétendu tracer, mais simplement une analyse possible, une théorie où s'encadrent plutôt que des lois des *tendances*. »

Naturellement l'ignorance dont il s'agit est une ignorance relative. La pure ignorance serait « la complète absence de toute idée », elle se confondrait avec l'inconscience et ne pourrait être objet d'observation ni de description. Entendue en un sens relatif, au contraire, « elle exprime une manière de voir et de juger; elle représente le premier essor de la pensée, antérieur sinon à toute réflexion, du moins à l'habitude de la réflexion. Elle est l'identité du réel et de l'apparence et son principe est la passivité mentale. » L'esprit ne critique pas ses impressions, il accepte les croyances qui s'ébauchent spontanément en lui : la terre est plate et immobile, les étoiles sont des points lumineux, les couleurs des propriétés inhérentes aux choses, la lumière, la chaleur sont des fluides réels qui ont leur vie propre.

Dans la première partie de son travail, M. Gérard Varet étudie la conscience et les choses. En partant de la conscience telle que nous l'ont faite la science et la philosophie, l'étude et la réflexion, si nous remontons par degrés vers des états plus primitifs de la pensée, vers l'ignorance et l'irréflexion, qui marquent une sorte de limite vers laquelle on se dirige et dont on se rapproche de plus en plus, « cette marche répressive montrera que plus la réflexion est riche, plus l'esprit rapporte à lui-même de ses propres états, et qu'au contraire plus son ignorance est grande, plus il diminue son rôle et aliène ses manières d'être ». Et après être rapidement remonté jusqu'à Platon, l'auteur lui consacre un assez long chapitre. Puis il remonte encore mais, « d'une manière générale, la philosophie avant Socrate néglige le problème psychologique et elle a sur les rapports de l'esprit avec ses propres états peu de choses à nous apprendre. Il n'en est pas de même des poètes. »

M. Gérard Varet s'adresse à Homère, et cherche dans ses œuvres « les indices d'une passivité relative, non plus aux idées, mais aux sentiments ». Et il tâche de montrer que, dans l'*Iliade*, la passivité mentale gouverne les foules, les individus et les dieux. Les émotions, les passions, au lieu d'être considérées comme des états du moi, y apparaissent comme des êtres ayant une individualité propre souvent suscités par un dieu. Chez les dieux mêmes, les choses se passent à peu près de même. « En eux comme en nous, la passion conserve sa spontanéité capricieuse; mais en eux comme en nous aucune ne l'affirme avec plus d'éclat que celle qu'on appelle dans l'*Iliade* ἄτη, c'est-à-dire l'entraînement irréfléchi, l'égarement moral. Par trois fois... Agamemnon signale son action redoutable, l'envisage d'abord comme un don funeste de Zeus et, la troisième fois, comme une divinité universellement malfaisante. »

Les autres chapitres de la première partie sont consacrés à l'invention dans l'ignorance, aux états psychologiques primitifs de l'igno-

rance, à l'apparence, à l'étonnement, à la conscience. Pour l'invention l'auteur étudie la recherche des causes, la métaphore, l'art, le rite. Disons quelques mots de la recherche des causes. L'esprit primitif y apporte des dispositions bien différentes des nôtres. « Pour nous la découverte des lois est un double travail de divination et de critique, pour l'ignorance elle est travail de divination seulement. Si nous trouvons des rapports, c'est à charge de les peser. L'ignorance s'attache uniquement à les trouver. Tous ceux qu'elle découvre, elle les accueille en bloc. Une concomitance aperçue, une succession remarquée sont aussitôt érigées en causes réelles. Chez nous la réflexion à chaque pas intervient; elle gouverne la pensée, modère ses élans, dompte ses caprices. Au contraire dans l'irréflexion primitive, la fécondité mentale est le grand, le vrai, l'unique procédé. Toute hypothèse est induction. Concevoir, conjecturer, voir, sentir, c'est tout un. La danse des images n'est que la danse des êtres. L'invention est la mesure de toutes choses. »

Même passivité de la pensée à l'égard des états psychologiques très anciens, dont l'origine se confond avec celles de l'humanité, et qui « débordent la conscience, se répandent dans les organes, s'achèvent en mouvements. Ils forment ainsi une population mixte, moitié matière, moitié pensée, qui relie le moi invisible à ses aspects visibles, l'âme à son corps. Par là même ils semblent jouir d'une partielle spontanéité, et, si l'ignorance attribue même à ceux qui ont une valeur toute subjective une existence objective, il y a dès maintenant de fortes raisons de croire qu'elle projettera de même hors du sujet conscient, en réalités agissantes, ces modes à demi extérieurs. » La parole, par exemple, est douée d'une sorte d'influence magique, transformatrice et créatrice. Le nombre paraît aussi avoir une existence distincte et une influence spéciale. Le rêve jouit d'un prestige universel, il apparaît à certains égards comme une délivrance de l'âme, il est érigé en puissance indépendante, particulièrement forte, capable de nous révéler l'avenir ou de nous faire communiquer avec un monde invisible. Il rivalise d'influence avec la formule magique, « à l'individu comme à la cité il dicte leurs actes, leurs projets, leurs espérances; il domine la religion, la politique, la stratégie, il fait la santé et la maladie, la prospérité et l'infortune, la vie et la mort ».

Pour que l'apparence se confonde ainsi avec la réalité, et que l'intensité de l'une mesure la constance de l'autre, il faut évidemment que l'apparence soit remarquée, qu'elle ait quelque chose de saillant et tranche sur les autres états de conscience, c'est dire que « le fondement psychologique de l'apparence est l'étonnement ». Cet étonnement n'est pas celui de la pensée réfléchie qui devient le point de départ de la recherche scientifique. Il est la contemplation d'une représentation captivante, il est cette représentation même où l'esprit s'aborde, il est « l'accueil enthousiaste, sans discussion et sans réserve, de la représentation. Mais aussi par cela seul qu'il la subit, il l'affirme,

parce qu'il la contemple à l'exclusion de toute autre, il l'isole et ainsi il la délivre de toute dépendance, il la voit se suffisant à elle-même, il la pose à titre de réalité autonome et distincte. »

En somme, la tendance première de l'ignorance, telle que le résume l'auteur à la fin de la première partie de l'ouvrage, est celle-ci : « Elle ramène le réel à l'apparence, l'apparence à la représentation, elle identifie le monde extérieur et la conscience. Elle est une hallucination partielle dans la pensée adulte; elle est une hallucination totale dans la pensée naissante. »

Dans la seconde partie, M. Gérard Varet examine comment l'esprit, dans cet état d'ignorance, interprète les choses, quelles propriétés il leur attribue et quels principes il leur impose. Après un chapitre sur le moi dans l'ignorance, il étudie successivement la raison dans l'ignorance (principes de substance et de causalité, catégories ou principes à termes antagonistes), l'ignorance et l'expérience, l'ignorance et l'intelligence. L'analyse de l'auteur en ce qui concerne la raison nous montre, dit-il, deux choses : « D'une part que notre raison raisonnante, en tant qu'elle conçoit le monde sous forme de catégories à termes doubles et distincts, est acquise et qu'ainsi les principes, si l'on entend par là nos principes directeurs, loin d'être innés, sont une conquête de l'homme; d'autre part qu'avant eux une autre raison, celle-ci spontanée, aussi loin qu'on remonte dans l'étude de l'intelligence humaine, se retrouve, s'étale, et, avec elle, ses idées directrices, indéterminées et pourtant visibles, flottantes et confuses, chacune d'elles réduite à un seul terme; si bien qu'en un certain sens la raison est toute le résultat de l'expérience, et qu'en un autre elle est tout entière contemporaine de la conscience, véritablement innée... » « La raison réfléchie est un système de principes à la fois connexes et distincts. Ceux-ci s'appellent et se tiennent. Substance, cause, loi, communiquent l'un avec l'autre par des éléments communs, et pareillement le nécessaire, le contingent, le relatif. En même temps ils ont leurs caractères propres, tels qu'on ne peut les confondre. De plus chacun d'eux comprend deux termes, tantôt solidaires, tantôt ennemis, en tout cas inséparables et irréductibles. En revanche un ensemble homogène de tendances à la fois vivaces et confuses composent la raison spontanée. Chaque principe se ramène à un seul terme qui, dès lors, au lieu de s'appliquer à une portion seulement de la réalité, s'étend à toute la réalité. Ensuite, comparés les uns aux autres, les principes perdent toute individualité tranchée. Substance, cause, contingence, possibilité, vérité, ne sont que les divers aspects d'un seul et même principe, celui de la réalité présente en chaque représentation. Et ainsi l'affirmation confiante de celle-ci est le fond premier de la raison. L'apparence, ou, ce qui revient au même, le fait de conscience, est le point de départ, le fait générateur de tous les principes rationnels. »

Si l'ignorance est le règne des apparences, comment n'est-elle pas

aussi le règne de l'expérience qui pourrait paraitre se confondre avec elles? C'est que d'une part l'expérience, telle que nous la comprenons aujourd'hui, implique la réflexion et la critique que l'esprit, dans l'état que nous examinons, ne sait pas employer; c'est, d'autre part, que l'expérience *pure* n'est pas toute l'apparence. A côté d'elle il y a « une expérience intérieure, tout un ensemble de modes à manifestations incessantes que le sujet s'attribue. De plus, ces modes ne vivent pas d'une vie à part, ils fraternisent avec ceux du dehors, ils font avec ceux-ci de continuels échanges; tous ensemble, comme le corps et l'âme, ils forment un seul tout. Cette action mutuelle est un véritable principe de transformation, il y en a encore un autre. Sur les données réunies des sens et du moi l'imagination travaille, et, suivant sa force et sa tournure, suivant la nature de ses matériaux, inévitablement, irrésistiblement, par un automatisme que nous connaissons, elle ajoute aux réalités visibles ses fantaisies qu'elle prend pour des réalités invisibles. L'expérience pure n'est plus dès lors qu'une partie d'un édifice : l'apparence la déborde et l'englobe. » Au reste l'expérience ne reste pas sans effets sur la pensée ignorante, en lui présentant certaines difficultés elle l'oblige parfois à se développer; en la heurtant plus rudement, elle l'amène à compliquer ses idées de plus en plus pour faire face aux nouvelles exigences de la réalité. L'ignorance se défend, en effet, et par là elle est souvent mère de la science. « Si le principe de l'utilité a été la base d'élan de la recherche scientifique, c'est l'opiniâtreté à défendre des erreurs, c'est l'obstination dans le préjugé qui l'a façonnée. » Parfois « il est heureux que l'homme n'ait pas débuté d'emblée par la réflexion; né avec l'esprit scientifique il n'aurait jamais créé la science. M. Joseph Bertrand a raconté que, après la découverte de la rotation de la terre, on fit à Copernic des objections qui, vu les connaissances du temps, étaient sans réplique. Plus fidèle aux habitudes d'une critique rigoureuse, Copernic aurait abandonné son hypothèse. C'est en raccourci le cas de l'humanité. »

L'ignorance n'est pas l'*inintelligence*. Celle-ci, d'après M. Gérard Varet, est le règne de la contiguïté, l'autre représente le règne de l'association par ressemblance, et, à certains égards, une lutte et une réaction contre la contiguïté. Mais l'intelligence spontanée diffère de la réflexion par sa passivité d'abord, et aussi par son action, par le mode d'assemblage de ses éléments. L'ignorance, par exemple, ne rattache pas aussi étroitement les éléments, elle procède aussi par créations intermittentes et isolées; l'intelligence spontanée se comporte à l'égard du travail en cours comme la sensibilité à l'égard de la représentation présente. Elle est tout entière à l'édifice qui s'élève et oublie les constructions de la veille, ses inventions se forment d'elles-mêmes et s'épanouissent à leur gré. Aussi risquent-elles d'aboutir à l'incohérence, qui « se trouve dans le conflit des sensations entre elles, ou bien des édifices d'images entre eux, quand les uns ou les autres se rapportent à un même objet. C'est en effet le résultat auquel

aboutit l'ignorance, et d'autant plus sûrement qu'elle est plus intelligente, plus féconde, plus hardie. » Elle est tout ensemble force et faiblesse. Ses plus hautes inspirations sont aussi fragiles que magnifiques, et son travail est toujours à recommencer. Cependant tout ne se perd pas sans retour. « Sous les mirages qui à la longue se dissipent, sous les illusions qui s'envolent, sous les écroulements d'institutions et de peuples, peu à peu un résidu se dépose de connaissances solides et de règles sûres, levain latent de science et de sagesse. De ce moment commence pour l'intelligence qui se transforme une destinée tout autre. »

La description que fait M. Gérard Varet de l'état mental que caractérise l'ignorance, m'a paru généralement intéressante et exacte. Il y a beaucoup à en retenir, plus que mon analyse ne peut le montrer. Le livre est donc instructif, facile à lire et à comprendre. J'aurais aimé y trouver un peu plus de rigueur dans l'expression et des analyses parfois plus minutieuses. De plus j'aurais quelques objections à faire sur divers points et je suis amené à insister surtout sur les critiques bien que, sur beaucoup de points, l'auteur me semble être dans le vrai.

Tout d'abord, je n'aime pas beaucoup le terme de « passivité » par lequel l'auteur désigne l'attitude de l'esprit dans l'ignorance. C'est plutôt l'inintelligence absolue qui mériterait d'être appelée ainsi. En fait, et cela ressort d'ailleurs du livre de M. Gérard Varet, l'esprit est très actif dans l'ignorance, seulement cette activité n'est pas réfléchie, elle est plus subordonnée que la nôtre, à certains égards, aux impressions extérieures, et aussi à ses propres imaginations. L'activité est plutôt celle des éléments que celle d'un ensemble rigoureusement coordonné.

Je crois bien d'ailleurs que c'est, au fond, ce que l'auteur a dit ou voulu dire, et je le chicane surtout sur le terme employé, parce qu'on risque d'en abuser. Peut-être pourrait-il répondre que l'activité des éléments et leur domination impliquent bien la passivité de l'esprit considéré comme pouvoir de synthétiser et de coordonner ces éléments, mais elle me parait impliquer surtout que l'esprit ainsi entendu n'existe pas encore, qu'il ne s'est pas encore dégagé du jeu des éléments et constitué en force personnelle.

Il me semble aussi que M. Gérard Varet, malgré quelques précautions et quelques indications, a trop complètement séparé l'état d'ignorance et l'autre état. En fait il y a de très grandes analogies entre le fonctionnement de l'esprit qui ignore et le fontionnement de l'esprit qui sait. Dans la formation des mythes on retrouve, sous une forme plus grossière, les procédés de raisonnement que la science emploie à l'édification de ses théories. L'ignorance n'empêche pas toujours certains raisonnements à peu près ou même complètement justes. Mais surtout, d'autre part, il reste toujours de l'ignorance dans notre science et nous sommes sur bien des points des primitifs et des

sauvages. Il n'est peut-être pas une question scientifique où l'on ne trouve moyen encore aujourd'hui de raisonner mal et de fabriquer quelques mythes. Et ces erreurs deviennent frappantes et véritablement excessives lorsqu'il s'agit de sciences nouvelles ou de questions compliquées. J'entends bien qu'alors nous sommes dans l'état d'ignorance à leur égard. Mais tout ce que je veux dire, c'est que les progrès de la science, de l'intelligence, de la raison (que je ne veux point nier) ne nous ont point débarrassés de cet état d'ignorance. Ils l'ont seulement changé de domaine, affaibli sur certains points, et, en étendant le cercle de nos préoccupations, développé sur d'autres. Certes l'esprit a su raisonner ses actes et se faire des méthodes précises et bonnes, seulement, un trop grand nombre d'intelligences — même parmi celles qui s'adonnent à la recherche de diverses vérités — ne peuvent pas profiter beaucoup de ce travail de la réflexion, parce que, dès qu'elles sortent des cas où l'habitude et l'éducation leur font appliquer automatiquement, instinctivement, la méthode, elles ne savent plus s'en servir et raisonnent à peu près comme feraient de purs ignorants. Evidemment ce défaut n'est pas universel et inévitable, mais il est très général et l'on en trouverait probablement au moins des traces chez tout le monde. M. Gérard Varet parle de la rectification d'une erreur qui peut se produire : « A la limite, dit-il, il n'y a rien autre chose qu'une succession d'états psychiques différents. Un certain travail d'association avait, en prévision d'un objet attendu, édifié un ensemble déterminé d'images, et c'est un autre groupe qu'à la place du premier l'expérience impose. L'un et l'autre apparaissent successivement dans la conscience, tellement possédée par la vision présente, tellement docile, tellement inerte, que le désaccord lui échappe, et qu'elle les accueille tour à tour sans surprise, sans inquiétude. » Et il ajoute : « Toutefois, il faut bien l'avouer, un pareil degré de passivité n'appartient plus à l'ignorance humaine, il trahit la plus épaisse stupidité animale. » Je crains que l'auteur ne soit trop optimiste. L'intelligence humaine est bien capable de cette « stupidité ». Et même je crois que les exemples en sont fréquents. A chaque instant il arrive que l'esprit, devant l'expérience, oublie ses prévisions. S'il y pense il les considère comme très négligeables, elles lui paraissent une vague hypothèse à laquelle il n'a jamais tenu. Parfois même, s'il est un peu actif, il croit avoir parfaitement prévu le résultat qui s'est réellement produit, et il énumérerait volontiers les raisons qui l'y avaient conduit. L'erreur a été si bien rectifiée qu'elle a disparu et qu'elle a été remplacée pas un état absolument opposé qui prend sa place et paraît l'avoir toujours occupée. Ici encore d'ailleurs, je crois bien que le champ de l'erreur varie sensiblement avec le développement des connaissances et de la réflexion.

Peut-être aussi M. Gérard Varet a-t-il parfois vu un peu en beau l'état d'ignorance et exagéré ses avantages. J'ai, moi-même, trop insisté à plusieurs reprises sur l'état mental primitif, sa nature et ses consé-

quences, pour ne pas admettre que l'erreur a dû conduire à la vérité et que l'humanité a pu tirer un excellent parti de certaines aberrations, ou même de certains procédés de raisonnement très défectueux. Est-ce une raison pour croire que si l'homme était né avec l'esprit scientifique, il n'aurait jamais créé la science et que, selon l'exemple cité que je rappelais tout à l'heure, « plus fidèle aux habitudes d'une critique rigoureuse, Copernic aurait abandonné son hypothèse », parce que les objections qu'on lui adressait étaient sans réplique, vu les connaissances de son temps? Je ne le pense pas. Il est probable que si Copernic avait eu un esprit scientifique très exigeant, il aurait aussi bien critiqué les connaissances de son temps sur lesquelles s'appuyaient les objections. Il reste vrai qu'un scrupule scientifique, mal localisé et isolé, aurait pu nuire à son œuvre, et cela se produit certainement encore, mais aussi l'esprit scientifique est encore bien peu développé et généralisé, même chez beaucoup de « bons esprits ».

A côté de quelques assertions qui prêtent à la discussion, on trouve dans le livre de M. Gérard Varet beaucoup de bonnes remarques. En voici une qui pourrait prêter à des recherches et à des explications intéressantes, mais qui peut-être exigerait certaines réserves : « Qu'il avance ou qu'il recule dans son passé, chacun de nous, involontairement, invinciblement, se revoit, se sent tel qu'il est dans le moment présent, avec son timbre de voix, son allure, sa conformation, ses gestes... Quand nous retournons en arrière, nous voyons nos parents et même nos enfants avec leur physionomie, leur allure, leur aspect présent. » Presque partout d'ailleurs dans le volume, on trouvera des constatations exactes et de judicieuses interprétations.

FR. PAULHAN.

W. Heinrich. — DIE MODERNE PHYSIOLOGISCHE PSYCHOLOGIE IN DEUTSCHLAND; — EINE HISTORISCH KRITISCHE UNTERSUCHUNG MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DES PROBLEMS DER AUFMERKSAMKEIT; 2e édition. Zurich, 1899.

C'est avec Herbart que la Psychologie devient une Science, la direction s'accentue avec ses successeurs : Ulrici et surtout Lotze. Après eux nous entrons dans un stade nouveau, que M. Heinrich appelle celui de la « Psychologie sans âme »; le principe qui dirige les recherches est celui de la conservation de l'énergie, le problème auquel on s'attache est celui de la mensuration du psychique (Münsterberg, Lange); cependant Kries s'élève contre la mesure des sensations et Boas se refuse à les ramener à des grandeurs intensives. Le nom qui domine cette période est celui de Fechner de qui se réclame la psycho-physique et qui tend à enfermer tous les phénomènes dans les cadres de la loi de Weber.

M. Heinrich critique très judicieusement les méthodes de la psycho-

[illegible] aucun progrès.

[illegible] pour un élève de [illegible] l'œuvre à sa [illegible]

[illegible] est celui des oscil- [illegible] N. Lange ou [illegible]

[illegible] contre Wundt : Münster- [illegible] il donne de l'attention une [illegible] expliquer par l'associa- [illegible] pour qui le problème de l'at- [illegible] l'association et qui, par sa [illegible] « interne » et l' « externe », prétend [illegible]

[illegible] le parallélisme pour absolu : il adm[illegible] [illegible] équivalent physiologique.

[illegible] la méthode vraiment scientifique

1. Cf. *Zur Principienfrage der Psychologie*, voir ci-après, 1899.

diversité qualitative à laquelle le mécanisme n'accorde d'existence que dans la conscience humaine.

Sa conséquence est un dualisme posant d'une part une substance dépourvue de qualités, de l'autre des états de conscience qualitativement différenciés mais de valeur toute subjective : on aboutit à l'idéalisme radical (Cornelius, Avenarius), le moi s'agrandissant jusqu'à englober le monde le supprime — ce qui supprime en même temps le problème scientifique et contredit à notre vie pratique.

Cependant la méthode, elle aussi, subit une loi des trois états : après la scolastique, la méthode mécaniste fait place enfin à la méthode *descriptive*. C'est dans cette voie, où l'ont déjà précédée les sciences naturelles, que la psychologie doit entrer : comme l'objet de celles-là est la description d'un monde qualitativement différencié, ainsi la tâche de celle-ci sera « la description des rapports réciproques entre l'homme physiologique et les phénomènes observés simultanément dans le monde extérieur ». Ce parallélisme entre le mécanico-physiologique et le psychique, principe fondamental de toute recherche psychologique, est entré dans une phase nouvelle avec la loi de la conservation de l'énergie. Cette loi régit-elle les phénomènes psychologiques ?

C'est pour répondre à cette question capitale que l'auteur se trouve amené à examiner :

1° Si l'existence d'une causalité psychique, réclamée par Wundt, doit être admise. Cette causalité romprait la causalité physique et contredirait aux principes fondamentaux des sciences naturelles : M. Heinrich la repousse;

2° Que vaut la causalité physique? L'auteur l'étudie surtout dans la thermodynamique, car c'est là surtout qu'apparaissent les avantages de la méthode descriptive;

3° Les énergies psychiques ont-elles, comme l'affirme Stumpf, leur équivalent mécanique? M. Heinrich se refuse à l'admettre. Que vaut, en effet, le principe de la conservation de l'énergie ? il ne sert qu'à exprimer des rapports définis entre les corps, jamais à en fixer les qualités substantielles. Le psychique n'est pas un aspect de la force puisque, par définition, « le psychique c'est ce qui a été éliminé du mécanique ».

L'énoncé moderne du problème éternellement posé à l'homme est devenu celui-ci : déterminer les *rapports de l'âme à la masse*. Mais de même que l'âme a été éliminée pour faire place aux « Bewusstseins realitäten » — de même la science écarte un substrat qui servirait de fonds aux apparences et se borne à décrire des qualités sensibles. Que le subjectivisme ne se réclame donc pas de la science : celle-ci maintient le monde dans sa diversité selon le point de vue d'un réalisme naïf. *Il n'y a pas d'autre connaissance du monde que sa description objective.*

Est-il vrai, cependant, comme l'affime M. Heinrich, que la méthode descriptive vaille pour connaître nos semblables, que chaque homme

soit pour nous partie constituante du monde au même titre que les objets extérieurs? Il y a une différence pourtant : nous connaissons les autres objets immédiatement sans qu'aucun facteur s'interpose entre eux et nous : au contraire nous ne connaissons nos semblables que dans leurs rapports avec le monde sur lequel chacun réagit suivant une équation personnelle, de sorte qu'entre les autres hommes et nous s'interpose un facteur de variation : la forme de réaction propre à notre semblable.

Il y a plus : un courant s'établit entre tous les hommes et par là se trouve influencée notre description.

Ainsi, deux séries parallèles à comparer : celle des phénomènes physiologiques survenus chez l'homme, celle des changements constatés dans le monde extérieur — une double description, comme de l'endroit et de l'envers d'une même étoffe, voilà la méthode que préconise M. Heinrich.

La tâche de la psychologie se borne-t-elle là? les mêmes phénomènes physiologiques ne se traduiront-ils pas différemment dans la conscience de chacun de nous? nous n'en savons rien, répondra M. Heinrich, nous ne connaissons jamais que nos propres états de conscience — mais nous pouvons observer comment les autres réagissent. Et d'ailleurs peut-on scinder ainsi? tout phénomène n'est-il pas un peu bilatéral, le physiologique n'est-il pas toujours un peu psychologique, de sorte qu'il faut l'aborder aussi bien du côté de l'observation immédiate de la conscience que du côté de l'observation objective. Est-il vrai, d'ailleurs, que « les phénomènes une fois décrits avec exactitude le monde soit connu? » (p. 64) La description nous fournit-elle autre chose que des matériaux à l'aide desquels la science a pour tâche de construire? C'était du moins ce qu'affirmait Geoffroy Saint-Hilaire à Cuvier.

La psychologie subjective, comme la psychologie comparée dont l'auteur repousse l'aide, ne seront-elles pas toujours nécessaires? Il semble à tout le moins hardi de prétendre à une psychologie qui refuse d'étudier directement la conscience humaine.

Le problème de la psychologie n'est pas aussi simple que le pense M. Heinrich. On ne peut pas le séparer aussi radicalement du problème philosophique que l'auteur le suppose.

C'est pourquoi la psychologie (qui restera toujours aussi différente des sciences naturelles dans son objet que dans sa méthode) fera sagement d'accueillir, à côté de la méthode *descriptive*, toutes celles qui pourront lui être de quelque utilité.

C. Bos.

F. W. Kaeding. — Ueber Gelaeufigkeitsuntersuchungen oder Feststellung der Schreibfluechtigkeit der Schriftzeichen. Steg-

litz bei Berlin, 1899. Selbstverlag des Verfassers, Düntherstr. 4. 54 p. et 14 tableaux.

M. Kaeding, après avoir réussi à mener à bonne fin une statistic fort intéressante de la fréquence relative des divers mots de la lang allemande, statistique dont il a publié les résultats dans son *Häuf heitswörterbuch der deutschen Sprache*, a entrepris des recherc analogues concernant l'écriture. Il se propose principalement po but dans ces recherches de trouver des principes sur lesquels on puis établir un système scientifique de sténographie, mais les résult auxquels il arrive présentent aussi dans beaucoup de cas un gra intérêt pour les psychologues. La brochure actuelle, quoiqu'elle co munique un certain nombre de résultats, est surtout consacrée à discussion des notions fondamentales auxquelles on a affaire lorsqu' s'occupe de la vitesse de l'écriture et à la méthodologie du sujet problèmes qu'on peut se poser, instruments qu'on peut employe durée des épreuves; sur ces divers points elle fournira à ceux q voudraient entreprendre des recherches expérimentales sur l'écritur d'utiles renseignements.

B. BOURDON.

Dr G. Pardo. — I DISTURBI DELLA MEMORIA E LORO IMPORTANZA MEDICO-LEGALE. Roma, Balbi Giovanni, 1899.

L'ouvrage est divisé en trois parties : la première traite des diff-rents troubles constatés dans le mécanisme de la mémoire en généra La deuxième partie est l'étude des désordres de la mémoire occa sionnés par chacune des principales affections du système nerveux une série d'observations psychologiques et cliniques terminen l'œuvre.

L'auteur cite beaucoup; ce ne l'empêche d'ailleurs pas d'expose parfois des vues ingénieuses. A signaler la division de la premièr partie (*parte generale*) : troubles de la mémoire d'acquisition (1° *fis sazione*, 2° *conservazione*); troubles de la mémoire de reproductio (1° *evocazione*, 2° *reviviscenza*, 3° *ricognizione*); en ce qui concern ce dernier point, nous ne pouvons admettre cette classification sa réserves. A citer dans cette partie de l'ouvrage les pages consacré « déjà vu » d'après Bourdon, Vignoli et Leroy... et celles qui tra de la folie du doute.

« division, dit l'auteur, au début de la « partie spéciale », est fai ...t de vue psychologique, non clinique, et partant astreinte ...des entités cliniques généralement séparées. » Il passe en rev ...concerne les troubles de la mémoire) : 1° les états de fa ...tale (ceux qui sont innés se distinguent des autres en ...possible de discerner deux groupes de souvenirs, l'un ant ...e postérieur à la maladie); 2° les états mélancoliqu ...s sentiments sur les associations); 3° la manie (exaltati

des processus d'association, augmentation du pouvoir d'évocation); 4° les états de dissociation fonctionnelle (selon le cas amnésie antéro ou rétrograde); 5° la paranoia (variabilité des troubles; dans la paranoia chronique souvent souvenirs précis, puissants), enfin 6°, 7° et 8° hystérie épilepsie, neurasthénie (différentes sortes d'amnésie; l'amnésie n'est pas un caractère constant de l'épilepsie larvée : études des idées de Tamburini).

Retenons du chapitre « *applications médico-légales* » le conseil très justifié donné aux magistrats de ne pas conclure de l'intégrité de la mémoire de l'inculpé à l'intégrité de son esprit en général.

L'ouvrage de M. Pardo est sérieux, intéressant; s'il fait appel très souvent aux auteurs et expose les vues de Ribot, Pitres, Lombroso, Wernicke..., etc., il présente aussi des explications personnelles, des hypothèses originales. Remarquons une tendance à accepter très vite des faits maintes fois cités, douteux, parfois mal interprétés ou interprétés par lui à la légère : ainsi l'histoire contée par Pline l'Ancien d'un éléphant qui répétait en secret pendant la nuit la leçon donnée pendant le jour. M. Pardo parle d'après Hanotaux des poètes kabyles : il ignore que si ces bardes peuvent déclamer tout un jour, c'est qu'ils ne récitent point uniquement; ils improvisent sans cesse sur des thèmes connus d'eux. Lorsqu'un visiteur se glisse dans le cercle d'un chanteur arabe, très souvent ce dernier sans interrompre sa mélopée et sans arrêter l'action du roman qu'il conte, intercale en l'honneur du nouveau venu, sur le même rythme, avec la même intonation, des couplets destinés à célébrer les mérites de nouvel auditeur et en proportionne le nombre à l'intensité du désir qu'il éprouve de lui être agréable. Sans cesse, au moindre incident, la trame du poème s'enrichit à l'infini de variantes, de digressions ou d'amplifications improvisées sur-le-champ. Ce n'est plus là seulement de la mémoire.

D[r] LAUPTS.

Edward Abramowski. — THEORYA JEDNOSTEK PSYCHICZNYCH (*La théorie des unités psychiques*). 1 vol. in-8, Varsovie, 1899.

Voici les conclusions un peu embrumeuses auxquelles l'auteur arrive dans son travail sur les *unités psychiques* :

1° Les « sensations élémentaires », conçues d'après la théorie de l'atomisme psychologique, comme les corrélatifs psychiques des secousses nerveuses les plus simples, constituent un fait hypothétique, mais non un fait d'expérience. L'expérience introspective nie l'existence du corrélatif physique de l'unité de l'excitation, pouvant être considéré comme le plus simple phénomène de la conscience. Les plus simples impressions lumineuses, sonores, motrices, etc., sont toujours, du côté de l'introspection, caractérisées par des qualités des sens différents. La faculté que nous avons de localiser les excitations démontre ce caractère hétéro-sensoriel des impressions. Le fait de la

localisation signifie que les impressions entrent dans différents groupes associatifs; cela indique la différence qualitative des états psychiques qui y entrent, déterminée par leur origine hétéro-sensorielle. Le fait que toute impression simple est déterminée par des sens différents est la conséquence des conditions physiologiques de la vie psychique : à chaque impression correspond une certaine diversité du processus nerveux.

2° Ayant admis l'existence des corrélatifs psychiques pour des excitations unisensorielles, il faudrait considérer la perception ou bien comme une coexistence synthétique des états plus simples recélés, ou bien comme une série d'états associés. Dans le premier cas, les éléments constitués de la perception acquièrent le caractère des produits d'analyse intellectuelle, accomplie dans un moment homogène de la perception; dans le second, ils devraient se caractériser par cet antagonisme mutuel qui est propre aux éléments des séries associatives, ce qui pourtant n'a pas lieu. Toute distinction des « éléments constitutifs » de la perception n'apparait que comme un résultat secondaire d'un travail intellectuel, ce qui fait que ni leur valeur logique ni leur valeur psychologique ne peut correspondre à la conception de l'*unité*.

3° Cependant, si la perception ne peut être ni la coexistence ni la série de corrélatifs des excitations nerveuses, le principe lui-même de la correspondance exacte entre la série physique et la série psychique n'en reste pas moins intact. Mais la formule de cette correspondance, d'après laquelle la somme des faits psychiques est égale à la somme des conditions nerveuses, formule qui est la base de « l'atomisme psychologique », est erronée. Pour retrouver la formule véritable il faut prendre en considération les *illusions* provenant de la fusion des stimulants, car les conditions qui ont lieu dans ce cas sont les mêmes qui accompagnent chaque moment de la conscience. Il apparait toujours comme le correspondant d'une grande diversité d'excitations, qui ne peuvent trouver dans la conscience leur expression individuelle, mais dont chacune influe néanmoins sur la qualité psychique du moment. C'est le corrélatif d'une fusion des excitations nerveuses, et non la fusion ou la synthèse des corrélatifs psychiques de ces excitations. On ne peut considérer chacune de ces excitations que comme condition physiologique nécessaire de la qualité du moment donné.

4° Puisque les « sensations élémentaires » n'apparaissent jamais et ne peuvent apparaitre comme des états de notre sensation, donc, pour leur attribuer le caractère des faits primitifs, des unités les plus simples de la vie psychique, il faudrait les concevoir comme des phénomènes psychiques existant en dehors de notre conscience et n'existant que par rapport à eux-mêmes en qualité d'une conscience « élémentaire », inaccessible à la nôtre; et ce n'est que de la synthèse de ces consciences « élémentaires » que se produirait notre conscience, l'expérience interne. La « sensation élémentaire », d'après la critique

de la théorie de la connaissance, se ramènerait donc à la conception antilogique d'une « sensation-sujet », laquelle, ayant une affinité étroite avec la monade de Leibnitz, n'a rien de commun avec cette conscience réelle qui constitue le champ expérimental des investigations psychologiques. L'idée des sensations élémentaires est le résultat de l'application erronée de « l'intellectualisme » au domaine de la conscience préintellectuelle; or, une pareille méthode ne peut être admise ni par la critique de la théorie de la conscience, ni par la psychologie en tant que science expérimentale.

5° La méthode intellectualiste distingue, comme moments psychiques différents, l'impression, l'impulsion et l'émotion. Cette distinction est erronée. En considérant le « dynamisme spécifique » des impressions, démontré expérimentalement par M. Féré, on doit supposer que toute réaction dynamique du moment de la conscience crée pour lui une nouvelle excitation, de caractère musculaire, avec laquelle la qualité de ce moment est obligée de compter. Et la vitesse avec laquelle la réaction retourne sous forme d'une excitation nouvelle, surpassant le temps psychologique, ne permet pas à la conscience de la dégager comme un état distinct. Cette unité d'action dynamique du moment et de sa qualité représentative se laisse démontrer d'une manière expérimentale sur certaines hallucinations. La naissance psychique d'une impulsion n'est autre chose que la formation d'une image motrice. Le caractère impulsif des états psychiques se laisse apercevoir introspectivement sous forme d'envie, de désir. A en juger par les exemples cités par les aliénistes, « l'envie » se comporte vis-à-vis de l'image de la même manière que la réaction dynamique de celle-ci, elle grandit et s'affaiblit en même temps que l'image. La représentation d'une action, l'impulsion et l'envie de l'accomplir ne sont que trois aspects d'un même phénomène, distingués intellectuellement dans notre connaissance interne. Et de même la distinction de l'élément émotionnel des perceptions, comme état autonome de la conscience primitive, est erronée. Les arguments cités par Spencer ne suffisent pas à résoudre cette question. Par contre, en considérant le rapport des émotions au côté représentatif des moments de conscience, on est amené à supposer que, ce que nous discernons comme « émotion » pure, ne constitue, dans le moment primitif, avec l'élément représentatif, qu'une unité indivisible du même phénomène.

6° Les formules intellectuelles ne se laissent donc pas appliquer à la conscience sentante. Ce qui dans notre pensée se décompose en éléments particuliers, différenciés, ne présente à son point de départ que l'unité d'un moment de la conscience, vis-à-vis duquel notre appareil intellectuel remplit le rôle d'un prisme, livrant le spectre psychologique d'une certaine coordination de qualité différente. Conformément à ceci, on doit changer la définition de l'*unité psychique*. Elle ne répond pas au rapport de correspondance *simple* (à l'unité de l'excitation correspond l'unité psychique), mais à celui de la corres-

pondance *complexe* de la corrélation de telle forme, que, lorsque d'un côté de celle-ci (côté physiologique) une modification partielle a lieu, alors de l'autre (côté psychique) c'est toujours la modification de l'ensemble qui lui correspond. L'unité, comme un *minimum* phénoménal de notre conscience, est, par rapport aux excitations cérébrales, le corrélatif d'une modification de *plusieurs centres encéphaliques*; par rapport à la pensée qui s'en développe, elle contient une diversité qualitative, qui cependant ne forme dans la conscience sentante qu'un seul moment introspectif; et par rapport aux trois divisions de la vie psychique : la connaissance, le sentiment et la volonté, elle réunit leur triple essence et forme quelque chose comme un « microcosme » psychique. Pour l'unité conçue de telle manière, l'auteur admet le terme de « moment de conscience ».

7° Le point de départ de la pensée, c'est le *moment du sentiment non-différencié*. Le processus par lequel on prend connaissance d'un objet commence par un acte de comparaison inconsciente. Le second membre de la comparaison porte le caractère d'une quasi-abstraction, accomplie inconsciemment, et résume en quelque sorte toute une catégorie d'objets, tout en restant pour l'introspection un *sentiment* de nature indéterminée. En groupant autour de l'impression les différentes expériences antérieures, il remplit le rôle du créateur proprement dit de la notion de l'objet. Ces expériences antérieures ne se reproduisent pas avec le caractère des « sensations élémentaires », mais avec celui des moments complets de conscience, exprimant la diversité des excitations. Elles ne trouvent pas dans la conscience leur expression individuelle, mais se systématisent comme différents aspects de la même impression, ce qui résulte des conditions dans lesquelles se trouve le temps de la réaction psychologique, vis-à-vis des tendances réveillées de *l'inconscient*.

8° Le moment de l'impression seule, dégagée de la systématisation des expériences reproduites du passé qui s'organisent autour de lui, est un moment *inqualifié*. Ce n'est que dans leur société qu'il acquiert la valeur de quelque chose de déterminé et possédant un terme. La succession systématisée des moments de conscience, qui, par voie de contiguïté, introduit l'impression dans une société fixe d'expériences acquises, peut être considérée comme la *notion* de l'objet. Et le moment qui organise cette succession peut être considéré comme la *perception*. Cependant, envisagée sous cette forme, la systématisation n'a pas encore la valeur d'une notion; elle ne fait que constituer la matière nécessaire de l'intuition, que l'aperception doit posséder pour en construire la notion de l'objet.

9° Les qualités, indécomposables pour la pensée, et que nous dégageons de l'objet comme des « éléments », ne sont que les concepts des *attributs*, acquis par la voie de l'abstraction. Les qualités simples n'ont qu'une valeur intellectuelle, à laquelle ne correspond rien de réel dans la conscience intuitive des sensations. Elles sont condition-

; par un effort directeur de l'aperception, et par la possibilité d'un ›rochement comparatif des différents moments caractérisés par la ıe qualité. Le processus de la formation des qualités simples resble à celui de la formation des idées générales, des concepts ›riques.

° Le moment de conscience est *générateur des jugements analyes*. Toute synthèse intellectuelle fait supposer l'existence primor- d'une certaine *unité intuitive*, contenant la possibilité de cette :hèse. L'unité du jugement est de nature génétique; et tout jugeıt n'est qu'un développement intellectuel et formel d'une *unité chique*. Un moment psychique ne peut remplir le rôle d'élément s l'organisation de la vie psychique qu'en tant qu'il est le symbole a possibilité constante qu'il possède de se développer en une sysatisation intellectuelle.

l° La définition de l'*unité* que l'auteur induit de la considération conditions physiologiques de la conscience sentante, se trouve, près lui, justifiée par des lois de la psychologie de la connaissance. moment de conscience se présente d'un côté, comme un corrélatif ıple, non différencié, d'une certaine diversité d'excitation; de l'autre, nme une possibilité constante d'organisation de cette diversité sous me de jugements analytiques, ce qui exprime d'une double façon même principe du phénomène psychique, en tant que générateur la pensée. Le principe du phénomène est en même temps la défion de l'*unité psychique*. L'*unité* psychique est le corrélatif le plus ple de la totalité du milieu qui existe dans le moment donné.

2° Le moment psychique qui exprime la *totalité du milieu* est pri-'dial; et la différenciation du milieu en perception des différents ›ts et des différentes qualités est un processus secondaire. La preuve ›st fournie par l'évolution du langage où des *mots-phrases* précèt la différenciation des substantifs, adjectifs, verbes, etc.

3° En admettant que le phénomène n'est que « l'unité psychique », lis que le concept est la systématisation des unités, l'auteur ıique le caractère phénoménal du concept par le *symbolisme* de :un des éléments constitutifs de sa systématisation. La formation ı symbole est en même temps un acte de naissance du concept, ce veut dire que tout concept ne trouve son existence physique que › des moments symboliques. Le *symbolisme* du moment s'exprime › sa qualité émotionnelle.

° Il est nécessaire de distinguer dans la vie psychique deux ctères fondamentaux de la conscience : intuitif et aperceptif; le nier caractère se manifeste lorsque nous la considérons par rapà l'acte de la pensée; le second, lorsque nous la considérons par ›ort à ce que nous apercevons comme les données de l'expérience 'ne. L'intuition n'agit que par « l'inconscient » et ne se symbolise par lui. La systématisation s'accomplit par la voie de la lutte pour stence psychique entre les potentiels des modifications de la sub-

stance cérébrale. Elle est caractérisée par une *sélection émotionnelle*, résultant de l'accommodation réciproque de l'organisme et du moment psychique. Les séries intuitives ne peuvent pas être considérées comme des systèmes finals et achevés.

15° L'aperception n'agit que sur le « conscient ». Le moment intuitif, avant que l'aperception (l'attention volontaire) se soit dirigée sur lui, n'a que la valeur d'un sentiment inqualifié. L'aperception le transforme en objet défini de la pensée, en perception et concept. Donc la formation d'un jugement est conditionnée par la transformation, dans l'acte de l'attention, du moment intuitif inqualifié en un objet défini, avec lequel la pensée doit opérer. L'auteur nomme cette première action de l'opération : *pré-jugement*. Le sujet du pré-jugement n'est jamais exprimé et reste caché dans les profondeurs individuelles de l'homme. Tandis que le prédicat du pré-jugement s'exprime sous forme du sujet d'un jugement formel, et il porte un caractère social. Son origine aperceptive le soumet au pouvoir des critériums logiques.

16° L'acte de l'attention qui transforme « l'inqualifiable » en objet de la pensée, consiste en ce qu'il *dégage* une de ses nombreuses possibilités représentatives et qu'il détermine la direction associative dans laquelle doit agir le moment d'intuition. Le dégagement et la détermination ne constituent qu'un seul acte d'aperception : on ne les distingue que parce que cet acte peut être considéré comme se trouvant dans deux rapports différents : le dégagement, par rapport à l'antécédent immédiat (l'inqualifiable de l'intuition) ; la détermination, par rapport au conséquent immédiat (la direction associative de la représentation dégagée, c'est-à-dire son symbolisme conceptuel). Par rapport à l'action de l'aperception, le moment intuitif présente toujours un *amas de possibilités*. L'aperception le décompose : elle dégage ou bien un groupe de possibilités (le sujet d'un jugement), ou bien une possibilité unique (l'attribut quantitatif du jugement) ne se laissant plus décomposer. La nature de l'unité intellectuelle, du jugement, démontre que l'aperception agit toujours dans le sens du minimum de possibilités, tandis que l'intuition agit dans le sens contraire.

17° Tout jugement, considéré au point de vue psychologique, est un jugement *analytique*. Il est le produit de cette action que l'aperception accomplit sur un moment d'intuition, sur une « unité psychique ». L'unité, ou la *synthèse* de deux membres du jugement, est une cohésion génétique, donnée dans l'état intuitif même d'où procède la pensée ; sans cela l'aperception ne pourrait jamais créer cette synthèse. Dans tout jugement, la possibilité du prédicat doit être enveloppée dans le sujet du jugement, elle doit être le contenu latent de son côté intuitif, pour que la synthèse intellectuelle puisse s'accomplir.

La bipartibilité des jugements est le résultat immédiat de l'action analytique de l'aperception sur l'intuition, si l'apparition du second membre est déterminée par l'état intuitif initial. Ces deux caractères fondamentaux de tout jugement — l'unité synthétique et la bipartibi-

lité — nous découvrent la nature de « l'unité psychique », comme du générateur intuitif de la pensée, qui recèle dans sa qualité de sentiment inqualifié cette diversité qui se révèle dans la pensée.

18° La loi logique de l'identité et celle de la contradiction considérées au point de vue psychologique se déduisent de la nature de « l'unité psychique ». Elles se ramènent psychologiquement toutes les deux à la *subjectivité du prédicat*, que M. Abramowski pose en caractère d'une nouvelle loi de la pensée logique. C'est seulement de la « subjectivité du prédicat » que l'on peut déduire le principe de Hamilton de la « quantification du prédicat ».

Les propositions de M. Abramowski semblent un peu obscures, mais nous avons tenu à les exposer aussi fidèlement que possible.

OSSIP-LOURIÉ.

Kazimir Fwardowski. WYOBRAEZNIA I POJĘCIA [1]. *Représentations et concepts*, in-8°.

C'est plutôt une étude de psychologie appliquée que de logique pure. L'auteur s'applique à découvrir les procédés psychologiques qui servent de base à la formation des représentations (notions) et concepts pour en déduire des conséquences logiques. Après avoir fait quelques remarques sur la terminologie polonaise du sujet, l'auteur se pose la question : en quoi consiste la représentation? — La représentation n'est pas une reproduction de l'impression ni de la perception. Nous pouvons évoquer des représentations qui ne reproduisent pas l'impression textuellement (par exemple une mélodie reproduite dans une tonalité différente); quant aux perceptions, elles contiennent toujours un jugement (sur l'existence ou la présence de l'objet) qui manque à la représentation. La définition qui considère la représentation comme une « synthèse des sensations » est correcte, mais trop étroite, puisqu'elle exclut les représentations des objets mentals; ces représentations existent pourtant et sont composées de séries d'éléments simples comme celles des objets des sens. C'est la synthèse pourtant qui est le trait caractéristique de la représentation; c'est elle qui leur donne le caractère concret. Mais concrètes et individuelles, elles ne contiennent pas pourtant tous les caractères de l'objet : elles sont sommaires. Elles peuvent être générales ou individuelles selon que les caractères perçus appartiennent à un même objet ou à des objets divers. En étudiant les limites du pouvoir représentatif, ce qui concerne

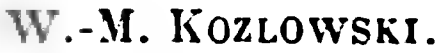
1. L'auteur de ce livre est à présent professeur de philosophie à l'Université de Léopol (Pologne autrichienne). Il a débuté par une étude (allemande) sur la théorie de la connaissance dans Descartes (*Idee und Perception*, Wien, 1892). Il a publié en outre un livre sur les représentations, également allemand (*Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Wien, 1894), et une étude sur la Psychologie *dans ses rapports avec la physiologie et la philosophie* (pol. *Psychologia wobec fizyologii i filozofii*), Léopol, 1897.

particulièrement les représentations *créatives*, c'est-à-dire celles qı n'ont pas d'objet réel correspondant, l'auteur arrive à la conclusio qu'elles sont impossibles, quand les caractères que doivent possédı les objets correspondants, ne peuvent être liés en une unité concrèt C'est ainsi que se forment les concepts qui ne sont que des représer tations avortées. L'analyse du concept l'amène à la conclusion qu'il e composé d'une représentation d'un objet et de celle d'un ou de plu sieurs jugements attribuant à cet objet un caractère qu'il ne possèd pas. Comment arrivons-nous au concept d'un point mathématique Nous nous imaginons une tache sur le papier et nous nous imaginon aussi un jugement établissant que cette tache est dépourvue d dimensions. Nous ne pourrions pas poser ce jugement en réalité, car serait faux. Nous ne pouvons que nous l'imaginer. C'est le point essen tiel qui est le fondement de la théorie du concept de l'auteur.

Le procès de l'abstraction consiste surtout en distinction; et comm la représentation d'un caractère abstrait demande un effort considé rable de l'attention, nous nous les représentons généralement d'un manière symbolique ou demi-symbolique, en les remplaçant soit par l mot, soit par la représentation qui servait de fondement au concept L'auteur divise les concepts en *analytiques* (notions de certaine relations ou caractères) et *synthétiques* (jugements imaginés contenan le concept analytique comme attribut). La possibilité de combiner le divers types des concepts est presque illimitée. La définition prévien à ce qu'ils ne soient pas vagues; mais comme les concepts synthétique seuls peuvent être définis, nous tâchons généralement de transforme les concepts analytiques en synthétiques. L'auteur finit par donne des raisons pour la division des concepts en *individuels* (exemple, l jour précédant la bataille de Marathon) et *généraux*.

Pour comprendre la nature des concepts, il faut les étudier a moment de leur formation. Une fois mûrs, ils sont voilés par des repré sentations qui les symbolisent et c'est ce qui faisait une entrave à leu approfondissement. On étudiait plutôt les mots que les concepts qu'il expriment. Ce n'est que dernièrement qu'on est parvenu à la conclusio que les jugements participent à la formation des concepts. Quant au relations qui existent entre les jugements et les concepts, il y a troi opinions diverses. Les uns, comme MM. Suppé et Erdmann, identifier les concepts avec les jugements; les autres (MM. Bergmann, Jeru salem, Wundt) considèrent les concepts comme résultats des jug ments. Les troisièmes (MM. Rickert, Lipps, Bosanquet, Ribot) voier dans les concepts des jugements potentiels. L'auteur soumet à sa cr tique ces opinions différentes. Il pense que sa théorie (des jugement représentés comme faisant part du concept) concilie ce qu'il y a d soutenable dans les opinions précitées.

W.-M. Kozlowski.





IV. — Histoire.

Victor Giraud. — PASCAL : L'HOMME, L'ŒUVRE, L'INFLUENCE. 2e édition, revue et corrigée. 252 pages in-18. Paris, A. Fontemoing, 1900.

M. Giraud, ancien élève de l'École normale, professeur à l'Université de Fribourg, en Suisse, nous donne la deuxième édition d'un cours ou plutôt de notes d'un cours sur Pascal. On regrette un peu que l'auteur ait conservé leur forme à ces notes au lieu de leur donner l'apparence plus régulière d'un livre, au risque d'être plus long. Mais l'œuvre telle qu'elle nous est donnée n'en est pas moins intéressante, bien nourrie de faits et d'idées, à la fois suffisamment complexe et précise. On y retrouve souvent l'influence de M. Brunetière.

Tout dans une étude sur Pascal peut intéresser, à des titres divers, le philosophe. Mais je signalerai surtout à ce point de vue la onzième leçon traitant de la valeur philosophique et de la portée des *Provinciales*, la dix-septième et la dix-huitième leçon sur la valeur philosophique des *Pensées*, la dix-neuvième où est étudiée l'influence de Pascal dans l'histoire générale des idées, la vingtième leçon, qui m'a paru trop peu développée, sur la lignée de Pascal, les esprits de même famille, enfin la conclusion qui forme la vingt et unième leçon.

Je me bornerai à dire quelques mots des opinions de M. Giraud sur les rapports de Pascal avec la pensée contemporaine et pour ainsi dire sur l'usage qu'on peut faire de son œuvre philosophique. « Il y a beaucoup de Pascal, dit-il, dans ce qu'on a appelé le « néo-christianisme » contemporain. » Au point de vue philosophique « sur les points essentiels, les conceptions contemporaines de la vie, du monde et de l'homme se rapprochent singulièrement de celles de Pascal : Pascal avait « dessiné les grandes lignes d'une philosophie qui, à cette date, témoignent d'une rare originalité : il a tenté de substituer une philosophie du sentiment et de la volonté à une philosophie de l'intelligence pure, une philosophie éminemment morale à une philosophie surtout scientifique et, sans méconnaitre le moins du monde les droits de la raison, une philosophie des « idées obscures » à la philosophie des « idées claires et distinctes ». La profondeur de son sens chrétien l'a mis en garde contre les dangers prochains du rationalisme philosophique. » La pensée contemporaine se rencontrerait avec Pascal, pour ne plus croire à la bonté native de l'homme, pour trouver « que les philosophies des « idées claires et distinctes » sont des philosophies superficielles, et qu'une philosophie des « idées obscures » a infiniment plus de chances d'embrasser et d'expliquer ce que nous pourrons étreindre en réel », et enfin pour faire « leur part dans l'idée de la croyance au sentiment et à la volonté conçus comme différents non pas de la raison, mais du raisonnement ». Enfin la théorie des « trois [illegible] aurait été reprise par Maine de Biran, par M. Lachelier et par [illegible] « trois ordres » de Taine tels qu'il les indique dans le pas-

sage très intéressant et trop peu remarqué cité par M. Giraud, me paraissent différer considérablement des trois ordres de Pascal. Pour le reste on pourrait discuter pour savoir jusqu'à quel point il a été bon à la philosophie contemporaine de se rencontrer avec Pascal.

Fr. P.

G. Vidari. — Rosmini e Spencer, studio espositivo-critico di filosofia morale. In-12, xvi-297 p. Milan, Ulrico Hoepli, 1899.

L'ouvrage de M. Vidari est un mémoire couronné par la commission du concours pour le prix Ravizza. Le sujet mis au concours était la comparaison des principes de la morale traditionnelle avec les principes de la morale positiviste. Rosmini était indiqué comme représentant de la première, Spencer comme représentant de la seconde. M. Vidari, à part quelques pages de sa conclusion, s'en est tenu à l'étude comparée de Rosmini et de Spencer. Son livre est composé avec une grande symétrie. Il se divise en deux parties, la première consacrée à Rosmini, la seconde à Spencer. Dans chaque partie, il commence par retracer la genèse de la morale, qui est son objet immédiat; en second lieu, il expose les principes de cette morale; en troisième lieu, il la soumet à une critique historique et psychologique, montrant le rappórt étroit qui existe entre l'époque où la doctrine a été conçue, la nature d'esprit du penseur, et la doctrine elle-même; en dernier lieu, il la soumet à une critique théorique. Naturellement, l'exposé des principes de chacune des deux morales ne porte pas exactement sur les mêmes points. Pour la morale de Rosmini, M. Vidari étudie en premier lieu la doctrine de la liberté, en second lieu la doctrine de l'être idéal; pour la morale de Spencer, il étudie en premier lieu la doctrine de l'utilité, en second lieu la doctrine de l'évolution. Mais les deux exposés ont néanmoins un trait commun : ils suivent l'un et l'autre non pas l'ordre dogmatique donné par l'auteur à sa morale, mais l'ordre génétique qui a présidé à la formation de la pensée. Pour les deux philosophes, la critique théorique porte en premier lieu sur la psychologie et la méthode de l'auteur, en second lieu sur la doctrine elle-même; cette seconde étude comprend, d'abord la critique de la doctrine du bien moral, puis de celle de l'obligation, puis de celle de la sanction, enfin de la doctrine éthico-juridique. Ces deux études parallèles renferment déjà les conclusions personnelles de M. Vidari; il reprend ces conclusions et les condense dans un chapitre final, dans lequel il examine également quatre théories morales qui lui paraissent suivre une direction analogue à la sienne : celle d'Ardigò, celle de Guyau, celle de Fouillée, enfin celle de Paulsen.

D'après M. Vidari, la morale de Rosmini et celle de Spencer pèchent par un défaut analogue, une erreur de psychologie alliée à une erreur de métaphysique. Rosmini, dans son intellectualisme outré, veut tout

réduire à des idées claires, et il ne fait pas à la volonté et au sentiment leur part légitime. Spencer, animé d'un esprit purement mécaniste et matérialiste, traite les phénomènes moraux comme de simples faits biologiques. L'un et l'autre, en somme, méconnaissent la vraie nature de la science de la morale. Celle-ci doit se dégager de toute attache métaphysique; elle doit étudier le fait moral dans son intégrité. Mais, par là même, elle ne doit supprimer, sous prétexte de simplification, aucun des éléments de ce fait. C'est ainsi qu'il est impossible d'éliminer de la conscience morale l'idée de l'obligation et celle de la sanction. La morale considérée comme science doit se fonder sur la psychologie et la sociologie; et elle doit se résigner à n'être qu'une recherche positive. Wundt, dans la première partie de son *Éthique*, a donné un exemple admirable de cette méthode. La morale n'est pas la vie morale. C'est dans la vie morale que l'obligation joue son rôle, et c'est le sentiment obscur d'une force extérieure s'imposant à nous qui nous révèle cette obligation. Ce sentiment obscur constitue ce qu'il y a d'éternel dans le fait moral; les préceptes moraux varient suivant les époques, le niveau moral étant plus ou moins élevé. Il n'appartient pas à la science positive d'expliquer ce sentiment. C'est le rôle de l'hypothèse métaphysique, ou bien, suivant les préférences de M. Vidari, de la foi religieuse. C'est l'Absolu qui se révèle à nous dans l'obligation. Au point de vue métaphysique, la doctrine de Rosmini, qui fait dériver le devoir de Dieu, est plus satisfaisante que celle de Spencer; au point de vue de la science positive, et malgré ses lacunes, la doctrine de Spencer est plus satisfaisante que celle de Rosmini. Il est impossible, à moins de tomber dans le subjectivisme moral, de ne pas faire du sentiment de l'obligation un commandement supérieur à la nature humaine. Il n'y a donc pas d'opposition entre la foi et la science; et la science peut aller sans crainte jusqu'au bout de ses investigations, pourvu qu'elle ne tente pas de s'attaquer à l'Absolu. Elle-même conservera toujours un caractère moral et efficace, car elle a pour effet de relever l'idéal de chaque époque : « Vivre dans la science progressive pour l'idéal absolu, dont les racines sont au-dessus et en dehors de la vie, telle est la formule de la moralité. »

Les conclusions personnelles de M. Vidari sont évidemment hostiles à toute métaphysique, et la préférence qu'il accorde à la conception rosminienne a le caractère d'une simple concession. A plus juste titre, on pourrait regarder la solution qu'il nous offre comme inspirée par le Spencer des *Premiers principes*. Son Absolu, qu'il identifie avec le Dieu de la foi religieuse, ne diffère pas de l'Inconnaissable de Spencer. Nous trouvions, dernièrement, dans un petit ouvrage de M. Ardigò, une remarquable réfutation de la doctrine de l'Inconnaissable. Il ne nous semble pas que M. Vidari nous apporte ici des raisons suffisantes en faveur d'une telle conception. Que la morale métaphysique de Rosmini soit l'expression d'une époque et d'une tendance

personnelle, cela est possible; et nous sommes d'avis que ce n'est pas sur une métaphysique que la morale peut reposer. Mais, à côté de la science positive, et en dehors de la foi religieuse ou de l'hypothèse métaphysique, il y a la critique philosophique que M. Vidari paraît ignorer et qui a été illustrée par Kant, sans parler de nombre de penseurs plus récents. La physique des mœurs elle-même est justiciable de cette critique : et c'est une illusion de croire que la méthode positive se justifie par elle-même. La foi que prône M. Vidari, n'est-ce pas l'éternelle réclamation du sentiment aveugle contre l'idée claire? Ceux qui aiment à *comprendre* ne peuvent guère partager sur ce point l'opinion de M. Vidari. On prône beaucoup, de nos jours, la volonté et l'action; mais il semble que cette revanche de l'instinct sur la raison est plutôt une mode passagère et un thème à littérateurs qu'une tendance philosophique. Entre Rosmini et M. Brunetière, c'est plutôt à Rosmini qu'irait notre sympathie.

J. SEGOND.

Gentile. — ROSMINI E GIOBERTI, in-8° de XII-319 p. Pisa, Nistri, 1898.

M. Gentile constate avec regret que les Italiens n'ont pas suffisamment conscience de la richesse de leur pensée philosophique. Tandis que, chez les autres nations, les penseurs, petits ou grands, ont été étudiés et commentés dans le dernier détail, l'Italie n'a encore produit qu'un très petit nombre de travaux dignes d'attention, ayant pour objet l'œuvre d'un Rosmini ou d'un Gioberti. Cependant ces deux penseurs méritent qu'on les commente avec sagacité. On s'imagine trop communément que leur philosophie est en dehors des préoccupations modernes, qu'elle constitue un retour vers des doctrines dépassées, comme celles de la scolastique ou de Malebranche. C'est là une erreur complète. Rosmini et Gioberti sont bien dans le courant de la pensée moderne; l'un et l'autre procèdent de la critique kantienne. Les replacer dans ce courant, montrer la formation de ces deux esprits, interpréter leurs deux philosophies de manière à en dégager la signification véritable, signification dont eux-mêmes n'ont pas eu pleine conscience, c'est là une tâche qui, si elle est menée à bonne fin, nous introduira au cœur même du problème philosophique. Il ne s'agit pas de commenter la lettre des deux penseurs; il faut pénétrer l'esprit de leurs deux doctrines. On verra alors que leur controverse, si fameuse qu'elle soit, est un malentendu, et que leurs deux philosophies n'en font qu'une en définitive. Montrer que Rosmini, malgré ses attaques contre Kant, en arrive à reproduire la pensée de Kant, y compris les défauts de cette pensée; montrer que Gioberti, malgré ses attaques contre Rosmini, en arrive à reprendre les principes rosminiens, et qu'il développe ces principes en disciple véritable et profond : telle est la thèse que soutient M. Gentile. Rosmini, selon l'expression de notre auteur, est le Kant de l'Italie : Gioberti en est le Fichte.

La première partie du livre est toute historique. Après nous avoir exposé le développement de la pensée italienne de 1815 à 1830, M. Gentile nous retrace l'éducation intellectuelle de Rosmini, en insistant tout à la fois sur les besoins religieux de l'époque, qui devaient nécessairement avoir leur écho dans la conscience du penseur, et sur l'influence qu'exerça sur le jeune philosophe la critique déjà kantienne de Galluppi. Un troisième chapitre nous retrace, de même façon, la formation intellectuelle de Gioberti, en insistant également sur les influences religieuses subies par lui, en particulier celle de Lamennais et du vicomte de Bonald, et en nous montrant, de façon très nette, la phase vraiment rosminienne que Gioberti traversa. Déjà dans ce chapitre nous assistons aux origines de la lutte entre les deux philosophes; un quatrième chapitre développe cette controverse dans sa forme extérieure; nous y voyons les excès où s'emporte l'âme impétueuse de Gioberti, poussé à bout par le silence dédaigneux de Rosmini, et aussi par la faiblesse philosophique des rosminiens, comme Tarditi, qui prenaient contre lui la défense de leur maître. La seconde partie a pour objet l'exposé et l'interprétation de la théorie de la connaissance des deux adversaires. Un dernier chapitre examine la controverse au point de vue intérieur, et ramène à un développement progressif d'un même principe cette opposition apparente.

La thèse de M. Gentile semble, d'abord, un peu paradoxale. Il paraît difficile de transformer en un Kantien Rosmini, qui ne cesse de reprocher à Kant son subjectivisme sceptique; difficile également de transformer en un rosminien Gioberti, qui reproche à Rosmini ce même subjectivisme. M. Gentile semble cependant avoir triomphé de cette difficulté redoutable. C'est avec raison qu'il réclame le droit, pour le commentateur d'un philosophe, d'aller au-delà des apparences, alors même que de ces apparences l'auteur de la doctrine aurait été la première dupe. Et l'exemple de Kant n'est pas pour lui donner tort; on sait combien Kant, tout hardi qu'il fût, a été timide envers les conséquences inéluctables de ses propres principes. Rosmini est le jouet d'une illusion, lorsqu'il voit dans Kant un ennemi. Comme lui, en effet, il se donne pour tâche de découvrir l'élément a priori inclus dans toutes nos connaissances. Cet élément a priori, c'est à ses yeux, la perception intellectuelle de l'être idéal. Il a tort de vouloir ramener à une seule les catégories kantiennes; cette réduction témoigne qu'il n'a pas nettement saisi le caractère tout formel et constitutif de ces catégories, qu'il transforme indûment en concepts. Mais l'intuition de l'être idéal, suivant l'esprit même de Kant, n'a pour lui également qu'une valeur toute formelle et constitutive. La connaissance n'existe que par l'union intime de la forme idéale et de la matière sensible. C'est dire que le caractère objectif attribué par Rosmini à l'intuition de l'être n'a plus de sens, s'il n'a précisément le sens donné par Kant à l'objectivité. L'être idéal n'est donc pas extérieur à l'intuition, comme l'Idée est extérieure chez Malebranche à la perception; il y a identité entre l'être et la

pensée. Rosmini est donc bien un idéaliste, au sens de Kant. — Gioberti, à son tour, a beau accuser Rosmini de subjectivisme; il témoigne seulement par là qu'il a conscience, quoique de façon obscure, de l'intime parenté intellectuelle qui lie Rosmini à Kant. Mais lui-même, à son insu, part des mêmes principes que Rosmini. Lui aussi, pour expliquer la connaissance, recourt à une forme *a priori*, à une intuition primitive. C'est en vain que, pour se soustraire au prétendu subjectivisme, il ajoute à la réflexion psychologique de Rosmini une réflexion ontologique, qui a l'Être même pour objet. La nature de l'intuition condamne cette réflexion ontologique à se confondre avec l'autre. Seulement cette critique a pour effet salutaire de donner pleine conscience à Gioberti d'une imperfection de la doctrine rosminienne. Chez Rosmini, l'être atteint par l'intuition est l'être idéal et seulement possible; l'existence de l'être réel et son rapport avec l'être idéal demeurent obscurs. Il y a là quelque chose d'analogue à l'illusion où tombe Kant, lorsqu'à côté du phénomène, déterminé par les formes de la connaissance, il admet une *chose en soi* mystérieuse. Gioberti va faire disparaître cette dualité. Pour expliquer tout ensemble la pensée et l'être, il recourt à un *Premier philosophique*, qui est tout à la fois raison et cause, et qui est le créateur de l'être et de la pensée. Ce *Premier philosophique* est donc la synthèse du *Premier ontologique* de la réflexion giobertienne et du *Premier psychologique* de la réflexion rosminienne. Mais, comme nous l'avons vu, la nature de l'intuition empêche logiquement Gioberti de placer ce *Premier* dans un monde transcendant. L'Absolu est donc immanent à la pensée; l'être idéal et l'être réel sont conciliés dans une même synthèse; la *chose en soi* disparait; la pensée est à la fois créatrice du monde et contemplatrice de ce monde. La conception kantienne de l'esprit comme jugement, c'est-à-dire comme activité, est pleinement développée. Gioberti achève donc Rosmini, au lieu de s'opposer à lui. Et ce qu'il y a de remarquable, c'est que Rosmini, dans sa Théosophie, se posant le même problème que Gioberti, s'achemine vers la même conclusion. M. Gentile n'est donc pas en dehors de l'esprit rosminien, lorsqu'il ramène ainsi les deux doctrines à une seule.

J. SEGOND.

Roberto Ardigò. — LA DOTTRINA SPENCERIANA DELL' INCONOSCIBILE. 1 volume in-12 de 139 p. Rome, F. lli Capaccini, 1899.

M. Ardigò, qui est peut-être le représentant le plus original du positivisme italien, consacre ce petit volume à la discussion de la doctrine de Spencer sur l'Inconnaissable. Déjà, dans une œuvre précédente, il avait indirectement abordé ce sujet, à propos du livre de Caro sur le positivisme. Cette fois, il s'en prend directement à l'exposé de Spencer, en s'attaquant surtout aux *Premiers Principes*.

Spencer fonde sa doctrine de l'Inconnaissable sur la relativité de la

d'une part sur une analyse psychologique incomplète, d'autre part sur la persistance du préjugé métaphysique. De ce qu'un fait de conscience n'est pas un autre fait de conscience, de ce qu'il y a entre eux un rapport de transcendance, Spencer se croit autorisé à hypostasier ce rapport qui devient l'Inconnaissable en soi. C'est la méthode de Platon; ce n'est pas la méthode positiviste. Il faut donc substituer à la notion de l'Inconnaissable la notion de l'inconnu, et il faut s'attendre à ce que la science positive fasse toujours reculer cet inconnu. Tel est l'avantage de la méthode purement empiriste sur la méthode aprioriste, que Spencer suit encore inconsciemment. Nous rapprocherons ces conclusions de M. Ardigò des conclusions analogues de M. Guastella dans son remarquable ouvrage sur la *Théorie de la Connaissance*. Il semble que telle soit la tendance générale des positivistes actuels. M. de Roberty repousse, lui aussi, la notion à la fois comtiste et spencérienne des limites infranchissables auxquelles se heurterait le savoir. Notons, chez M. Ardigò, le rapprochement piquant, et qui d'ailleurs paraissait s'imposer, entre l'Inconnaissable de Spencer et le Noumène de Kant. Toutefois, l'identité de ces deux concepts ne nous paraît pas solidement justifiée. En dépit des hésitations de Kant, le concept du Noumène est un concept purement limitatif; et, d'ailleurs, M. Ardigò, qui retrouve avec raison sous l'Inconnaissable de Spencer la nature elle-même, et rien de plus, ne saurait identifier avec la nature le Noumène kantien. Que Spencer soit inconsciemment un aprioriste, rien n'est plus vrai; mais l'apriorisme de Kant est réfléchi, et c'est là ce qui fait sa force.

Il est clair, d'après ce qui a été dit plus haut, que l'Inconnaissable spencérien ne saurait réconcilier la science et la religion. Tout d'abord, il ruine la science; en faisant reposer tout le savoir sur un principe équivoque et même faux, Spencer donne toute carrière au scepticisme. D'autre part, l'Inconnaissable, de par son identité avec la nature, diffère radicalement de l'objet de la religion, qui est le surnaturel mystique. (Notons, pour mémoire, l'erreur légère où tombe à ce sujet M. Ardigò, en attribuant, comme on a coutume de le faire, à Lucrèce le fameux aphorisme de Pétrone : *Primus in orbe Deos fecit timor.*) Il ne peut pas y avoir de conciliation entre la religion et la science. La science, en chassant progressivement l'inconnu, élimine peu à peu le prétendu surnaturel. Et M. Ardigò prend malignement Spencer lui-même à témoin de sa propre assertion, en citant ce passage des *Premiers Principes* où Spencer donne le nom de *Père de l'avenir* au philosophe qui travaille à dissiper les nuages de la super-

ne voulons pas faire ici le procès de la théorie générale de la ıance qui est esquissée dans ce livre par M. Ardigò. Mais connaissons volontiers que sa critique de l'Inconnaissable rien est très justifiée, et que cet Inconnaissable n'est, après ue la dernière venue des idoles métaphysiques. J. SEGOND.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Voprossi filosofii i psychologuii.

Mai-décembre 1899.

L. Lopatine. — *Nicolas Grot*, décédé le 23 mai 1899. Tour à tour positiviste, disciple de Herbert Spencer, partisan du mouvement idéaliste, tantôt métaphysicien, tantôt psychologue, Grot finit par subir l'influence de Léon Tolstoi, surtout dans le domaine éthique. Il était convaincu que l'homme est maître de sa volonté et de son *moi*, qu'il est libre de s'abandonner à la vie animale égoïste ou aux aspirations supérieures.

Vera Djonston termine son étude sur la *philosophie indienne*. L'enseignement du Sankya est connu sous le nom de « Théorie des trois qualités » : *Satva, radjas, tamas*, c'est-à-dire : le bien, le péché, les ténèbres ou la vérité, l'activité et l'indifférence. Mme Vera Djonston analyse ces trois principes de la philosophie Sankya et expose ceux de l'école du Yoga. Le Sankya représente la raison idéaliste, le Yoga est l'école de l'utilitarisme religieux.

B. N. Tschitscherine. — *La philosophie du droit*. Le troisième et le quatrième articles sont consacrés à la *propriété*, au *contrat*, à la *violation du droit*. 1. La propriété est la première manifestation de la liberté individuelle. L'homme, par sa volonté, subordonne la nature physique. L'humanité ne peut pas être considérée comme unité juridique et elle ne peut pas avoir les droits à la propriété. L'expression « cela appartient à l'humanité » est une absurdité. Anti-socialiste, l'auteur attribue une grande importance à la propriété individuelle, il croit, à tort selon nous, que « la manifestation de la liberté, la propriété est aussi la manifestation du droit ». Beati possidentes. 2. Le *contrat* est le phénomène de la liberté individuelle vis-à-vis des autres. Est autem pactio duorum pluriumve in idem placitum consensus. Comme personnalité libre et variable, l'homme se départ souvent de son devoir, d'où 3. *La violation du droit*. Dans ce chapitre l'auteur se montre partisan de la peine de mort. Dans une note de la rédaction les *Voprossi* déclarent qu'ils sont en contradiction avec M. Tschitscherine, et ils ont parfaitement raison. La peine de mort doit être envisagée comme un point noir d'un code pénal barbare. La conscience humaine n'admet plus la théorie de la vengeance, elle considère la peine de mort comme un mal social et comme acte immoral. L'utilitarisme défend la peine de mort comme mesure efficace contre les criminels les plus dan-

gereux; les champions du supplice prétendent que la peine de mort empêche la perpétration du crime, mais alors, le nombre des crimes devrait proportionnellement diminuer? Les statistiques, même officielles, prouvent le contraire. Tout crime est la conséquence naturelle de l'organisation sociale actuelle. Changez les conditions de la vie humaine et vous diminuerez le nombre de crimes.

Dans le quatrième article, M. Tschitscherine traite de la morale, de la conscience, de la vertu, de l'idéal. L'auteur admet qu'il y a une morale en dehors de la religion, que le sentiment moral est l'un des éléments de la nature humaine, que la conscience intérieure de l'homme est le juge suprême de ses actes moraux ou immoraux. Mais la conscience, comme le plaisir, est subjective et muable; les uns, grâce à leur conscience, luttent avec le mal; les autres, au contraire, s'y abandonnent. L'homme peut avoir conscience du bien et suivre ses inclinations animales qui l'attirent du côté opposé : video meliora proboque, deteriora sequor. Les vrais guides de nos actes sont la raison et la volonté. La volonté devient vertu quand elle n'est pas en contradiction avec les sentiments moraux. L'âme humaine aspire en même temps au bonheur personnel et à l'abnégation. L'idéal, c'est d'établir un lien harmonieux entre ces deux points opposés. C'est cette harmonie qui fait naître le respect de la personnalité humaine et le sentiment de l'accuser. Le courage est la vertu de la volonté; la sagesse est la vertu de la raison; la modération est la vertu de nos désirs; enfin, la vérité, réunissant toutes ces vertus, fait naître l'amour. L'amour, c'est la lumière qui éclaire le monde moral de l'homme, inaccessible à aucune force extérieure. L'idéal de l'homme, c'est la perfection de la vie. L'idéal moral doit être un pour tous, il dépend de la liberté intérieure de l'homme. Malgré sa faiblesse, l'homme peut atteindre, par sa force intérieure, une certaine hauteur morale. L'intéressante étude de M. Tschitscherine n'est pas encore terminée.

J. Ognev. — *Dubois-Raymond et ses théories scientifiques*. Conférence faite dans la société de physiologie de Moscou. L'auteur analyse particulièrement les discours du célèbre physiologiste prononcés en 1851-1886 et parus en deux volumes en 1887.

F. Sofronov. — *La théorie de la connaissance et l'empirisme critique*. A propos de l'article de Zimmel « Théorie de la connaissance », paru dans *Archiv für Systematische Philosophie*.

B. Tschije. — *La douleur*. L'auteur réfute les théories de Charles Richet émises au troisième congrès de psychologie, que les excitations fortes et en général tout état anormal provoque la douleur. « La théorie de Richet, émise aussi par Wundt, a été déjà réfutée par Horwicz dans son livre *Psychologiche Analysen*. » Les démonstrations de M. Tschije n'arrivent pas à démontrer sa thèse. Il ne peut pas non plus comprendre que la douleur physique fasse naître la souffrance morale. L'auteur trouve que Tolstoï n'est pas dans la vérité en présentant Ivan Ilitch (*La mort d'Ivan Ilitch*) souffrant plus mora-

lement que physiquement. Charles Richet a raison d'affirmer que la douleur est toujours de longue durée, mais comment peut-il admettre que la mémoire conserve les sensations de la douleur? Le savant russe estime que la mémoire de la douleur est très faible. D'ailleurs, M. Tschije constate que la psychologie de la douleur n'est pas encore avancée. Est-ce parce qu'il faut être trop sagace pour remarquer ce qui nous entoure habituellement ou parce que la douleur est étudiée soit par les médecins qui ne sont pas psychologues, soit par les psychologues qui ignorent la médecine? L'auteur de l'étude *la Douleur* est certainement médecin.

NOVGORODTSEV ET GUERIÉ. — *La théocratie.* A propos du livre de E.-N. Troubetskoï, *L'Idéal religieux du christianisme occidental au XIe siècle.*

A. VASSILIEV. — *Les opinions d'Auguste Comte sur la philosophie mathématique.* L'auteur étudie Auguste Comte comme mathématicien. « Son nom, dit-il, doit occuper une place particulière dans l'histoire de la philosophie mathématique. »

NICOLAS IVANTSOV. — *François Bacon et son rôle historique.* Bacon n'est ni un grand savant ni un grand philosophe original, indépendant, mais son rôle dans la marche du progrès historique n'est pas moins important.

L. LOPATINE. — *L'unité réelle de la connaissance.* Idées émises déjà plusieurs fois par l'auteur dans divers articles. M. Lopatine croit que le spiritualisme n'est pas tout à fait mort, qu'on y reviendra.

B. TSCHIJE. — *Tourgueniev, comme psycho-pathologiste.* Le romancier qui représente les faits normaux de la vie humaine ne peut pas ignorer les phénomènes pathologiques qui jouent un si grand rôle dans notre existence. Le roman reflète les maladies sociales comme les maladies physiques; le romancier est tantôt sociologue, tantôt psychologue, tantôt pathologiste. C'est comme ce dernier que M. Tschije étudie Tourgueniev; il cherche, découvre et analyse chez les héros de ses romans les phénomènes pathologiques qui déterminent leurs actes.

Pierre Lavrov, philosophe russe, est mort le 6 février 1900, à Paris, à l'âge de soixante-dix-sept ans. Son œuvre capitale est l'*Histoire de la pensée humaine*, parue en livraisons et dont l'édition définitive fut publiée en 1895 en deux volumes. Il a publié aussi la *Philosophie de Hegel*, *Lettres historiques* et un grand nombre d'articles parus dans diverses publications russes. C'est une grande et belle figure qui disparaît. Pierre Lavrov a exercé une grande influence sur plusieurs générations de son pays.

OSSIP-LOURIÉ.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

LÉVY BRUHL. *La Philosophie d'Auguste Comte*, in-8. Paris, Alcan.

D[r] P. SOLLIER. *Le problème de la mémoire*, in-8. Paris, Alcan.

KANTSKY. *Le Marxisme et son critique Bernstein*, in-12. Paris, Stock.

MONCALM. *De l'origine de la pensée et de la parole*, in-8. Paris, Alcan.

REYMOND. *Essai sur le subjectivisme et le problème de la connaissance religieuse*, in-8. Lausanne, Bridel.

D[r] GRASSET. *Conférence sur la supériorité intellectuelle et la névrose*, in-8. Montpellier, Coulet.

ROYER (Clémence). *La Constitution du monde*, in-8. Paris, Schleicher.

BOUGLÉ. *Pour la démocratie française : Conférences populaires*, in-12. Paris, Cornély.

AMMON. *L'ordre social et ses bases naturelles*, trad. de l'all., in-8. Paris, Fontemoing.

A. LIEBEFREUND. *Problèmes sur l'amour physique*, traduit du grec d'Aristote avec commentaire, in-12. Pyrgopolis.

H. DELACROIX. *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV[e] siècle*, in-8. Paris, Alcan.

A. FOUILLÉE. *La France au point de vue moral*, in-8. Paris, Alcan.

DUPRAT. *Les causes sociales de la folie*, in-12. Paris, Alcan.

G. VALÉRIE. *Catholique et positiviste*, in-8. Paris, Perrin.

MENGEL. *Kants Begründung der Religion*, in-8. Leipzig, Engelmann.

E. V. CYON. *Ohrlabyrinth, Raumsinn and Orientirung*, in-8. Bonn, Strauss.

KANT'S'S *Werke*. Bd X, in-8. Berlin, Reimer.

E. ENGELHARDT. *De l'animalité et de son droit*, in-8. Chevalier-Marescq.

PATRONE. *I limiti dello determinismo scientifico*, in-8. Modena, Vincenzi.

GROPPALI. *La dottrina del piacere in Platone ed Aristotele*, in-4. Milano, Rebeschini.

LASPLASAS. *Etologia o filosofia de la Educacion*, San Salvador.

ABRAMOWSKI. *Pierwiastki indywidualne w socjologgi*, in-8. Warszawa, Ksiegarni.

Notre collaborateur M. LÉVY-BRUHL vient de faire paraitre son *History of modern philosophy in France*, avec de nombreux portraits, par les soins de la société *The Open-Court Publishing C[o]*, Chicago. Nous espérons que cet ouvrage paraitra prochainement en français.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD

HOMOLOGIE & ANALOGIE

Quand vous aurez une heure à dépenser, allez faire un tour au Jardin des Plantes; rien ne donne plus à réfléchir que l'observation successive d'un grand nombre d'animaux *en train de vivre*; rien n'est plus utile aux philosophes. Après avoir regardé attentivement tant d'êtres *différents*, qui, chacun pour son compte, *savent* entretenir leur existence au moyen de leurs organes propres, vous vous ferez de la vie en général une idée bien plus large que si vous vous êtes contentés d'étudier des hommes tous plus ou moins semblables, que si vous vous êtes contentés surtout de regarder en vous-mêmes et de chercher en vous-mêmes la solution de grands problèmes biologiques. La première chose qui vous frappera sans doute sera l'étonnante diversité des formes et des organes; si vous avez d'avance l'idée arrêtée que la vie est *une*, vous ne manquerez pas d'admirer les manifestations infiniment variées de ce principe unique et peut-être même votre admiration vous amènera-t-elle à abandonner cette dangereuse notion de l'*unité* de la vie; peut-être vous demanderez-vous s'il est logique de penser que la *vie d'un chien* est la même chose que la *vie d'un pélican* ou que la *vie d'un caïman*, et ce sera déjà assez pour que vous n'ayez pas perdu votre promenade.

Ce sera bien pis quand vous entrerez dans les galeries de zoologie, si, par hasard, elles sont ouvertes. Après les animaux supérieurs du groupe des vertébrés vous verrez des milliers et des milliers de *vers*, d'*insectes*, de *coraux*, d'*oursins*, etc., qui malheureusement ne vivent pas, mais qui, vous ne pouvez en douter, *ont vécu*, dans des milieux divers, au moyen de leurs organes propres. Puis vous irez dans le jardin botanique, dans les serres, et, en très peu de temps, vous aurez vu un nombre énorme de types d'êtres vivants. Tout cela, si vous n'avez pas d'idée préconçue, vous donnera d'abord la notion de la *variété* et vous vous demanderez s'il est possible de trouver *quelque chose de commun* à tous ces êtres, si divers dans leurs formes et dans les manifestations de leur activité. Cela est possible évidemment, puisque nous *savons*, sans nous tromper

jamais, distinguer un être vivant d'un être mort ou d'un corps br
mais je ne veux pas insister ici sur ce *quelque chose de commun.*

Une autre conséquence de votre course rapide à travers tant d
types d'êtres absolument divers, sera de vous donner la notion d
l'utilité d'une classification; vous voudrez évidemment, puisqu
l'enseigne dans toutes les classes de philosophie, que cette class
cation soit *naturelle* et, quand vous aurez pensé au travail gig
tesque que représente la classification naturelle d'un nombre si f
midable d'objets divers, vous envisagerez avec moins d'indifféren
les noms barbares qui sont inscrits sur les étiquettes de la mén
gerie et des collections.

Mais comment concevoir une classification *naturelle* des êt
vivants? Les Linné, les Lamarck, les Cuvier, les Geoffroy Sai
Hilaire y ont consacré leur génie et ont à peine ébauché l'ouvra
La classification est le *but* de la zoologie et de la botanique et l'
constate chaque jour que ce but est loin d'être atteint, que
sciences sont encore dans l'enfance, et que des erreurs grossiè
existent dans les classifications actuelles, même si l'on s'en ti
aux principes qui leur ont servi de base, car ces principes ne s
pas toujours faciles à appliquer.

Quels sont ces principes? Leur choix a étonnamment varié dep
un siècle, à mesure que les sciences naturelles ont progressé. Qu
Linné construisit son *Système de la nature*, sa seule ambition était de
créer un *catalogue pratique* des espèces dans lequel chaque esp
fût caractérisée de manière à être facilement reconnue, c'est-à-dire q
choisit de préférence pour ses diagnoses les particularités les pl
immédiatement saillantes de la structure des individus. Ce systè
artificiel était le seul que l'on pût concevoir dans l'état de la scie
à cette époque. Tout au plus pouvait-on chercher à rendre le ca
logue aussi commode que possible à feuilleter, en rapprochant, da
ce catalogue, les espèces qui avaient quelques ressemblances ex
rieures, de telle manière, par exemple, que le cheval quadrupède f
plus voisin de la grenouille également quadrupède que de la sangs
ou du corail. Là devaient se borner les prétentions des classifi
teurs tant que régna dans la science l'idée de la création séparée
tous les êtres vivants. En effet, si chaque animal était le fruit d'
t imaginatif spécial du créateur, il n'y avait aucune raison po
y eût un *plan* de la nature organisée.

ne passerai pas en revue les diverses étapes de l'histoire d
ification, mais je ferai remarquer que, précisément, cette cl
tion artificielle des premiers temps devait déjà, en mettant
nce l'existence de ce plan indéniable, de cette *continuité* ad

rable des formes, jeter quelque suspicion sur la théorie de la création distincte des espèces et c'est ce qui est arrivé, mais les partisans de la création ne furent pas embarrassés pour si peu; il leur suffit d'imaginer que le créateur, au lieu de créer au hasard, s'était fixé à lui-même un plan; ils purent ainsi continuer à dire avec Linné : nous comptons autant d'espèces qu'en créa, à l'origine, l'être infini.

Aujourd'hui, tous les naturalistes qui ont abandonné les idées archaïques dont on nourrit encore notre enfance, ont reconnu que l'*espèce* n'est pas quelque chose de fixe, mais varie au contraire constamment d'une manière plus ou moins rapide. La théorie transformiste a succédé, pour tous les savants vraiment soucieux de la découverte de la vérité, à la théorie de la création distincte des espèces; naturellement, cette théorie a amené des modifications profondes dans le choix des principes fondamentaux des classifications.

Mais, contrairement à ce qu'on pouvait prévoir, ce choix de nouveaux principes ne bouleversa pas de fond en comble les classifications auxquelles on était déjà arrivé. Conduit par des idées philosophiques préconçues, qu'il avait probablement tirées de l'adage *natura non facit saltus*, Linné, tout en se résignant à ne construire qu'un catalogue artificiel commode, avait conçu une méthode naturelle de classification, dans laquelle « chaque espèce serait exactement placée de façon à servir de trait d'union à deux autres espèces ». Le grand naturaliste suédois n'avait pas, pour cela, pensé au transformisme; il avait seulement été guidé par la notion assez confuse de la *continuité* de la nature, de sorte qu'en rapprochant, dans son catalogue, des formes voisines quant à la structure, il avait souvent réuni sans s'en douter des êtres que l'on réunit encore aujourd'hui dans des groupes basés sur la *parenté* des espèces. La théorie transformiste conduit, en effet, naturellement à considérer comme *parentes* des espèces différentes provenant d'ancêtres communs et il est évident alors que la méthode vraiment naturelle de classification des êtres vivants sera celle qui tendra à reconstituer l'*arbre généalogique des règnes animal et végétal*. On peut hardiment dire que c'est notre grand Lamarck qui est entré le premier dans cette voie féconde, mais il avait des documents trop incomplets et sa classification est pleine d'erreurs; malgré cela, c'est un de ses grands titres de gloire d'avoir découvert la véritable méthode naturelle de classification des êtres.

Je ne vais pas m'attarder à passer en revue toutes les modifications introduites successivement dans la classification depuis que

l'on est franchement entré dans la voie de la reconstitution d'un arbre généalogique des êtres vivants. Je veux seulement indiquer quelle méthode de recherches peut conduire à cette reconstitution et quelles sont les erreurs que l'on peut rencontrer dans l'application de la méthode choisie.

I. — *Homomorphie et homophylie.*

Quand il s'agit de construire l'arbre généalogique d'une famille humaine, on emploie la méthode historique et on reconstruit l'arbre cherché jusqu'à la période où les documents font défaut, c'est la seule méthode possible; or, il est immédiatement évident que, pour construire l'arbre généalogique des espèces actuellement vivantes, on ne peut pas appliquer la même méthode, puisqu'il n'y a pas de régistres de l'état civil.

Une méthode analogue à la méthode historique, mais déjà susceptible d'erreurs, est la méthode paléontologique, c'est-à-dire la méthode qui consiste à chercher, dans les restes conservés des êtres morts, les types que l'on a des raisons de croire avoir été les grands-parents de tel ou tel animal aujourd'hui vivant. On voit combien cette méthode paléontologique serait inapplicable à la reconstitution de l'arbre généalogique d'une famille humaine; nous ne savons pas à quels caractères on pourrait reconnaître que tel squelette, trouvé en tel endroit, est celui de l'arrière-grand-père d'un individu donné, si les documents historiques font défaut à son sujet. Il n'en est plus de même quand il s'agit de reconstituer l'arbre généalogique des espèces et, si les documents paléontologiques n'étaient pas si incomplets, on y trouverait exactement tout ce qu'on cherche pour établir la classification naturelle des êtres vivants.

C'est que la notion de *parenté*, telle qu'on l'exploite en sciences naturelles pour la classification, n'est pas tout à fait identique à la notion de parenté entre les hommes. Chez les hommes, la notion de parenté, établie uniquement sur la foi des registres de l'état civil, est indépendante de la ressemblance plus ou moins grande des individus considérés. Au contraire, pour les êtres d'espèces différentes dont on ne connaît pas la généalogie, on essaie d'établir celle-ci au
en des ressemblances constatées et en s'efforçant d'attribuer
ers caractères de ressemblance l'importance qu'ils méri-

des exemples qui vont prouver que, dans ces conditions, il
avoir des divergences au sujet de la proximité de parenté,

entre les résultats de la méthode humaine et ceux de la méthode des sciences naturelles.

*
* *

Je suppose que deux frères nés en France se séparent; l'un reste en France, l'autre va habiter l'Algérie; tous deux font souche et leurs descendants se reproduisent pendant plusieurs siècles; il est certain que, au bout de dix générations par exemple, les descendants de l'Algérien auront acquis, tant par adaptation directe que par croisements avec des individus déjà adaptés aux conditions locales, des caractères locaux très remarquables, susceptibles, en tout cas, de les distinguer nettement de leurs cousins de la même génération française. Or, entre les Algériens de la dixième génération et les Français de la dixième génération, il y aura exactement la même parenté qu'entre certains Français de la onzième génération, savoir ce qu'on appelle le vingt-deuxième degré; et cependant les divers Français de la onzième génération se ressembleront beaucoup plus entre eux que ne le feront deux individus pris l'un dans la dixième génération algérienne, l'autre dans la dixième génération française. Si l'on avait à faire une classification des individus de la dixième génération tant française qu'algérienne, sans connaître les registres de l'état civil et par les seules considérations de ressemblance, on les diviserait certainement en deux groupes séparés, et l'on rapprocherait les individus du groupe algérien d'autres individus algériens qui ne sont pas leurs parents ou du moins qui ont avec eux une parenté se perdant dans la nuit des temps, de même qu'on rapprocherait les individus du groupe français d'autres individus français qui ne sont pas leurs parents et qui, néanmoins, leur ressemblent plus que leurs cousins d'Algérie au vingt-deuxième degré.

On appelle *caractères de convergence* les caractères communs par lesquels les individus de la dixième génération algérienne se rapprochent d'autres Algériens qui ne sont pas leurs parents, caractères dus à l'adaptation à des conditions communes et qui, nous venons de le voir, peuvent complètement masquer les ressemblances de parenté. Il est évident que l'existence de ces caractères de convergence sera très nuisible à la recherche du degré de parenté réelle entre les individus. Mais, si ces caractères de convergence sont définitivement acquis et fixés dans l'hérédité des individus considérés, au point de *résister* à une transplantation dans des conditions nouvelles, dans des conditions autres que celles où ils ont été

d'abord acquis, on ne peut s'empêcher de trouver que ces caractères ont une singulière importance et de se demander, au contraire, quelle est la signification de ce qu'on appelle, dans la société humaine, le degré de parenté.

D'une manière générale, quand une race se multiplie, d'une façon régulière, *dans des conditions constantes*, elle ne se modifie pas, elle n'acquiert pas de caractère nouveau, de sorte que la ressemblance entre les individus de la centième génération est du même ordre que celle que l'on constate entre les individus de la dixième génération. Et cependant, les premiers ne sont, au point de vue humain, parents qu'au deux-centième degré, tandis que les derniers sont parents au vingtième degré. Il va donc de soi que, pour un savant qui recherche la parenté des êtres en se basant uniquement sur leurs caractères de ressemblance, une série de générations *dans des conditions constantes*, c'est-à-dire sans modification, ne compte pas.

Prenons un autre exemple, emprunté cette fois à l'histoire naturelle, mais dans lequel il nous est possible comme pour l'homme de tenir un registre de l'état civil, parce que les générations successives se font très vite. Considérons une bactérie bien définie, si vous voulez, une bactéridie charbonneuse virulente et sporogène. Mettons-la dans un bouillon convenable à une bonne température; elle ne tarde pas à y donner deux bactéridies identiques à elle-même; je laisse l'une d'elles dans le bouillon, où elle se multiplie *sans varier* et donne au bout de peu de temps des millions de bactéridies toutes semblables, *identiques même* entre elles et identiques à la bactéridie initiale, à l'ancêtre commun. Supposons, par exemple, que nous ayons suivi cent partitions en nous occupant de renouveler le milieu à mesure que cela devenait nécessaire pour que les conditions restassent identiques; parmi les millions de bactéridies, *toutes identiques*, de la centième génération, il y en aura qui, au point de vue humain, ne seront parentes qu'au deux-centième degré, et cependant elles seront *identiques* entre elles, absolument comme celles qui sont parentes au deuxième degré.

Au contraire, la seconde bactéridie qui provient de la première bipartition, je la porte dans une solution étendue d'acide phénique dans l'eau distillée et je l'y laisse quelque temps; elle ne s'y multiplie pas, mais si je la retire assez tôt, elle n'est pas encore morte et, transportée dans un bon milieu nutritif, elle donne naissance à un grand nombre de bactéridies toutes identiques entre elles, mais *différentes* de notre bactéridie initiale ancêtre commun, en ce sens qu'elles *ne sont plus virulentes*.

Dans des conditions analogues je pourrais obtenir aussi une race de bactéridies *asporogènes*, c'est-à-dire qui ont perdu la propriété de fabriquer des spores; toutes ces bactéridies nouvelles seront donc *différentes* de la bactéridie ancêtre et différentes de telle manière que leurs caractères acquis sont *héréditaires*, transmissibles à leurs descendants dans un milieu convenable.

En particulier, ces bactéridies se multiplieront parfaitement, en conservant leurs caractères nouveaux, dans le milieu où nous cultivons leurs cousines qui sont restées virulentes et sporogènes et nous verrons ainsi qu'au troisième degré de parenté, c'est-à-dire au degré de parenté qui unit le neveu à l'oncle, nous pouvons avoir des êtres aussi différents qu'une bactéridie sporogène virulente et une bactéridie asporogène atténuée, tandis que tout à l'heure, en l'absence de variation, nous trouvions des êtres *identiques* qui n'étaient parents qu'au deux-centième degré.

Ainsi donc, en s'en tenant à la lettre de la définition humaine de la parenté, on arriverait à considérer des êtres différents comme plus proches parents que des êtres identiques, dans des cas analogues à ceux que nous venons d'envisager ici, et une classification basée sur une parenté ainsi conçue serait extravagante.

Remarquons d'ailleurs que ce serait tirer de la notion humaine de parenté une conclusion contraire à l'esprit même de cette notion, puisque le véritable intérêt que présente la parenté pour un observateur étranger vient uniquement de la ressemblance plus grande entre parents plus proches. Il faudra en conséquence admettre, en établissant les arbres généalogiques des espèces, que l'on considère comme nulle une période, aussi longue qu'elle soit, pendant laquelle es ancêtres de l'espèce n'ont subi aucune variation à cause de la :onstance des conditions de vie. Il s'agira, par suite, de déterminer i deux espèces, en vertu de la présence chez elles d'un caractère lentique, peuvent être envisagées comme descendant d'un ancêtre ommun plutôt que de savoir quel est, au point de vue humain, leur egré de parenté.

Mais, de ce que l'on constatera la présence, chez deux êtres, d'un ractère commun, sera-t-on en droit de conclure immédiatement à parenté de ces deux êtres, c'est-à-dire, d'affirmer que ce carac-e commun vient, chez ces deu[illegible]es, d'un même ancêtre qui r a transmis ce caractère héréditairement? L'exemple de tout à t de répondre immédiatement par la négative; nous que les descendants d'un individu donné, né en bout d'un assez grand nombre de générations r acquis un caractère africain qui les amène

à ressembler beaucoup plus à des Algériens qui leur sont étrangers qu'à leurs parents de France. Nous avons déjà appelé *caractères de convergence* ces caractères communs acquis sous l'influence de conditions communes de milieu. Ces caractères, s'ils sont acquis définitivement par un séjour assez prolongé dans le milieu considéré, seront fixés dans l'hérédité de l'espèce et constitueront une nouvelle partie du patrimoine transmissible. Si donc nous nous proposons de construire un arbre généalogique des espèces, c'est-à-dire d'établir leur parenté au sens où je l'ai défini plus haut, nous rencontrerons dans ces caractères de convergence une cause d'erreur considérable.

En voici un exemple frappant : Comparons trois animaux mammifères qui, quoique très différents, ont une manière de vivre analogue : le Castor, la Taupe, l'Ornithorhynque. Ce qui nous frappe d'abord quand nous observons ces trois types d'animaux, ce sont surtout les différences, et cependant, si, dans un terrain où ils sont morts tous les trois, nous ne retrouvions que les squelettes de leurs membres antérieurs, et pas de trace du reste de leur corps, nous serions invinciblement amenés à les considérer comme presque identiques. C'est que les trois types considérés sont des animaux *fouisseurs*; ils creusent la terre avec leurs pattes de devant et ces appendices se trouvent ainsi adaptés à une fonction commune, la fonction *fouisseuse*, qui finit par leur donner une très grande ressemblance *par convergence*.

Dans le cas actuel, nous avons affaire à des animaux très bien connus, faisant partie de groupes très bien connus, aussi ne pouvons-nous pas commettre l'erreur qui consisterait à considérer ces membres fouisseurs comme un héritage commun d'un ancêtre commun fouisseur duquel les trois types étudiés auraient divergé sous l'influence de conditions nouvelles en acquérant tous les autres caractères qui les définissent aujourd'hui. Au contraire, nous savons que le *castor*, par exemple, appartient au groupe naturel des *rongeurs*, dans lequel le placent ses différents caractères squelettiques et en particulier sa dentition; nous savons que la taupe appartient au groupe naturel des *insectivores*, dans lequel le range également sa dentition; nous devons, en conséquence, considérer ıe le castor d'une part, la taupe d'autre part, dérivent d'un ancien geur et d'un ancien insectivore qui, s'étant adaptés au genre de fouisseur, ont acquis à la longue le caractère fouisseur des mbres antérieurs, et non que ces deux animaux dérivent d'un être commun fouisseur duquel ont divergé des descendants en uérant l'un le caractère rongeur, l'autre le caractère insectivore.

s savons cela parce que nous connaissons les groupes *naturels* rongeurs et des insectivores, mais si nous avions seulement à ier le castor et la taupe, sans aucun type de comparaison, st-ce qui nous prouverait que nous devons considérer plutôt ne caractère primordial la dentition qui les sépare ou la patte seuse qui les rapproche? Dans la classification actuelle des imifères on a été amené à accorder à la dentition la place d'un tère de tout premier ordre. Cependant, cette règle n'est pas souffrir d'exception :
abord, pour ce qui concerne la dentition du type rongeur, par iple, nous trouvons deux genres intéressants qui possèdent cette ition et que l'on n'a pas pour cela placés dans l'ordre des ron-s. L'un deux, le *Wombat* ou *rat à bourse*, est de l'ordre des mar-iux, c'est-à-dire de cet ordre bizarre de mammifères que carac-e la présence d'une poche, située sous le ventre de la mère, et laquelle les petits trouvent un asile pendant leur très jeune L'ordre des marsupiaux, qui est si abondamment représenté en tralie, contient des types tous munis de la poche caractéristique, ui se rapprochent, chacun pour son compte, de nos différents s de mammifères européens; il y a des marsupiaux rongeurs ime le *Wombat*, des marsupiaux *carnassiers* comme le *Thylacina*, marsupiaux *insectivores*, *cheiroptères*, etc.
e parallélisme pourrait s'expliquer de deux manières : Première-it, on pourrait se dire que le caractère *marsupial* a été acquis les animaux sous l'influence des conditions climatériques de stralie, comme le caractère algérien avait été acquis dans notre nple de tout à l'heure par des étrangers fixés en Algérie; ce it donc un caractère de *convergence* qui aurait atteint à la fois rongeurs, les carnassiers, les insectivores, etc., émigrés en ralie, sans avoir pour cela fait disparaître leurs caractères héré-ires de rongeurs, de carnassiers, d'insectivores, etc. Alors aractère marsupial commun ne serait pas, pour les marsupiaux, euve d'une parenté, mais seulement la marque d'une adapta-à des conditions de vie communes.
euxièmement, on peut considérer, au contraire, le caractère *supial* comme un caractère primitif, ayant appartenu à un ancêtre mun de tous les marsupiaux d'Australie, lequel, ayant été, il y a longtemps, transporté par hasard dans ce continent, aurait smis à tous ses descendants cette poche remarquable servant à ter les petits pendant leur jeune âge. Ces descendants auraient rgé du type ancestral en s'adaptant à divers genres de vie; les s'adaptant, sous l'influence des conditions de milieu, au régime

rongeur auraient acquis le caractère de rongeur, la dentition de rongeur, comme caractère de *convergence*; d'autres, s'adaptant au régime insectivore, auraient acquis la dentition d'insectivore comme caractère de *convergence* et ainsi de suite pour le caractère carnassier, cheiroptère, etc.

A priori, il n'y a aucune raison pour admettre la première interprétation plutôt que la seconde. La seconde est adoptée aujourd'hui par suite de considérations que nous aurons à rapporter tout à l'heure.

Le second type d'animaux à mâchoire de rongeur et qui n'est pas classé dans les rongeurs est le *cheiromys* ou aye-aye de Madagascar.

Cet animal est, malgré sa dentition de rongeur, classé parmi les singes[1], dont il a les mains et l'habitus général. Eh bien, devons-nous considérer ce singulier animal comme un singe adapté au régime rongeur ou comme un rongeur adapté à la vie de singe? Ici la réponse n'est pas douteuse, parce qu'il y a trop de caractères communs au *cheiromys* et aux singes, tandis qu'il n'y a que la dentition qui le rapproche des rongeurs; cependant l'erreur a été commise autrefois et l'aye-aye a été d'abord placé à côté de l'écureuil.

Supposez, en effet, que l'on s'en tienne seulement au caractère préhensile de ses mains. Nous avons vu plus haut que la *taupe* et le *castor*, quoique présentant l'un et l'autre des pattes antérieures fouisseuses, devaient être séparés à cause de leur dentition et rangés l'un parmi les insectivores, l'autre parmi les rongeurs; c'est donc que, dans ce cas, la dentition nous paraissait un caractère primordial par rapport à la forme des pattes antérieures. Au contraire, l'aye-aye se rapproche des rongeurs par sa dentition et néanmoins nous le classons dans les singes à cause de ses pattes; c'est donc que, dans ce cas, la dentition ne nous paraît plus un caractère primordial par rapport à la forme des pattes. La conclusion à laquelle nous nous sommes arrêtés dans le premier cas n'est plus valable dans le second. *Il n'y a pas de règle générale pour la subordination des caractères.* Tel caractère qui, commun à deux êtres donnés, prouve chez eux une parenté réelle, peut aussi exister chez d'autres êtres qui ne sont pas parents des premiers et qui ont acquis ce caractère particulier par une adaptation plus ou moins parfaite à certaines conditions de vie.

Il ne faut pas croire que les caractères de convergence sont moins précis que les caractères qui proviennent d'un ancêtre commun.

1. Ou du moins parmi les Lémuriens, que l'on sépare aujourd'hui des singes proprement dits (*Makis* de Madagascar).

Voici un exemple qui prouvera jusqu'à quel point deux organes adaptés à une même fonction peuvent devenir voisins chez des animaux essentiellement différents. Vous connaissez sans doute les mollusques céphalopodes, le poulpe, la seiche, le calmar, etc. Il n'y a aucune parenté ou du moins aucune parenté proche entre l'homme et le poulpe, n'est-ce pas? Et cependant, chez certains céphalopodes, l'œil peut être comparé à celui de l'homme pour sa complexité et la disposition de ses parties. Il faut une étude approfondie pour reconnaître des différences sérieuses entre ces deux organes et cependant il est certain qu'ils ne proviennent pas d'un ancêtre commun; si les mollusques et les vertébrés ont eu un ancêtre commun, c'était un être bien simple et qui, s'il était doué de vue, avait tout au plus comme yeux de petites taches pigmentaires. Évidemment ces deux organes similaires se sont formés parallèlement et *indépendamment* dans la série qui a conduit aux céphalopodes et dans la série qui a conduit à l'homme depuis que ces deux séries ont divergé, si même elles ont jamais eu un point commun. Je le répète, une étude approfondie de ces deux organes ne laisse subsister aucun doute à ce sujet et l'on y trouve des différences qui empêchent de commettre, à propos de l'œil étudié, et indépendamment de toute autre considération, une erreur de classification; mais dans bien d'autres cas il n'en est pas de même et l'on peut se tromper.

De tout ce que je viens de dire dans les pages précédentes, il résulte que lorsqu'on trouve un caractère commun à deux êtres différents, on doit hésiter entre deux alternatives :

1° Ce caractère commun provient, par descendance directe, d'un ancêtre commun aux deux êtres considérés et qui possédait ledit caractère. Exemple, la dentition du rat et celle de la souris proviennent d'un ancêtre commun qui avait la dentition de rongeur; on dit alors qu'il y a *homophylie* (de ὅμοιος, semblable, et φυλή, lignée).

2° Ce caractère commun a été acquis séparément par les ancêtres des deux êtres considérés, indépendamment de toute question de parenté, et par simple *convergence*, par simple adaptation à des conditions communes d'existence. Exemple, la dentition du *rat*, celle du *Wombat*, celle de l'*Aye-aye*; on dit alors qu'il y a seulement *homomorphie* (de ὅμοιος, semblable, et μορφή, forme), c'est-à-dire que la similitude provenant du caractère considéré n'entraîne aucune parenté, aucun rapprochement dans la classification généalogique.

Il faut bien s'entendre sur les définitions précédentes. Il va de soi que toutes ces remarques n'ont d'importance que pour une *comparai*[illegible]x types. Si l'on avait à décrire un seul type animal [illegible]on n'aurait à faire allusion à aucune des différences que

nous venons d'étudier, car la dentition du Wombat est aujourd'hui un caractère héréditaire absolument au même titre que la dentition du rat. Les ancêtres du Wombat ont peut-être[1] acquis la dentition de rongeur à une époque de l'histoire du monde aussi primitive que celle où est apparue la dentition de rongeur chez les ancêtres du rat. Mais ce qui fait que nous séparons le Wombat des rongeurs c'est que nous avons des raisons de croire que le *caractère marsupial* existait déjà chez ses ancêtres au moment où ceux-ci ont acquis le caractère rongeur et que tous les marsupiaux actuels, qu'ils soient rongeurs, carnassiers ou insectivores, doivent avoir eu un ancêtre commun marsupial ; cet ancêtre commun aurait émigré dans un continent qu'il aurait peuplé de ses descendants, tous parents ainsi malgré les dissemblances ultérieurement acquises par l'adaptation à des genres de vie différents.

Au contraire, les ancêtres du rat, au moment où, en acquérant la dentition de rongeur, ils se sont séparés de leurs parents devenus carnassiers ou insectivores, n'avaient pas le caractère marsupial et ne l'ont pas transmis à leurs descendants[2]. Après le caractère *mammifère* que nous leur connaissons en commun avec les carnassiers, insectivores, etc., le plus *ancien* caractère commun que nous connaissions au rat, à l'écureuil, au castor, etc., est le caractère rongeur et c'est pour cela que nous les réunissons dans le groupe des rongeurs; nous pensons que tous nos rongeurs descendent d'un ancêtre commun qui était *rongeur*, tandis que nous devons penser que le *Wombat* et les *rongeurs* ont un ancêtre commun bien plus ancien qui était mammifère, *mais pas rongeur*, de sorte que, si l'on part de cet ancêtre commun mammifère, on voit que le caractère rongeur a été acquis *indépendamment de toute question de parenté*, et *séparément*, par l'ancêtre du Wombat, par l'ancêtre des rongeurs et, nous pouvons ajouter, par l'ancêtre de l'aye-aye.

Il n'y a donc pas de différence *absolue* entre les caractères constituant une *homophylie* et ceux qui constituent une *homomorphie*. Il n'y a entre eux qu'une différence *relative*, une question de priorité, car il va de soi que pour un transformiste convaincu, les *caractères*

1. Je dis ceci uniquement pour donner plus de généralité à l'exemple choi mais en réalité rien ne donne à penser que cette hypothèse soit vraie.

2. Ici encore, pour ne pas compliquer les choses, je m'écarte un peu de qui est admis. On pense aujourd'hui que tous les mammifères ont été mars piaux à l'origine et que le caractère, conservé chez les mammifères d'Austral a disparu chez les autres, de sorte qu'en réalité le Wombat ne serait pas pl proche parent du Thylacina que le lapin ne l'est du loup; les marsupiaux seraient pas un *ordre* de mammifères, mais une *sous-classe* équivalente à l'aut *sous-classe*, celle des mammifères qui ne sont pas marsupiaux.

quels qu'ils soient, ont tous apparu successivement sous l'influence des conditions d'existence. L'ancêtre commun des mammifères n'était ni *rongeur*, ni *carnassier*, ni *insectivore* au sens où nous l'entendons aujourd'hui; il n'était que *mammifère*; ses divers descendants, vivant dans des conditions différentes, ont acquis séparément les caractères de rongeurs, de carnassiers, d'insectivores, et, si nous avions eu à les classer à cette époque, nous aurions considéré ces caractères comme des caractères de convergence; c'est-à-dire que, par exemple, si quatre mammifères avaient acquis séparément le caractère rongeur dans des conditions analogues, nous n'aurions pas songé à les considérer comme plus proches parents entre eux qu'ils ne l'étaient individuellement d'autres mammifères ayant, dans d'autres conditions, acquis le caractère carnassier. Nous nous serions même dit peut-être qu'il fallait nous défier de ces caractères de convergence qui masquent les caractères de parenté, comme nous l'avons fait tout à l'heure pour des êtres qui ont acquis le caractère fouisseur et qui descendent l'un, la taupe, d'un insectivore, l'autre, le castor, d'un rongeur.

Peut-être commettons-nous cette erreur en considérant l'ordre actuel des rongeurs comme un groupe vraiment naturel? Qui sait si, quand le caractère rongeur a été acquis, il ne l'a pas été séparément par un animal fouisseur et par un animal grimpeur? Nous n'avons pas le droit de dire *a priori* que c'est impossible puisque nous voyons le même caractère rongeur acquis, dans d'autres conditions, par des animaux certainement différents, un aye-aye et un Wombat. Serait-il par exemple illogique de penser, *a priori*, que l'ancêtre du lapin et l'ancêtre du rat sont devenus *séparément* rongeurs et que leur ressemblance est une homomorphie et non une homophylie? Vous savez que le lapin a deux rangées d'incisives, l'une placée devant l'autre, et que les autres rongeurs n'en ont qu'une. Eh bien, est-il défendu de penser que l'ancêtre du lapin, avant de devenir rongeur, avait déjà deux rangées d'incisives tandis que celui du rat n'en avait qu'une? En faisant toutes ces hypothèses je restreins intentionnellement à l'étude d'un seul caractère la recherche de la parenté entre deux êtres, pour simplifier la question. Mais cela ne suffit-il pas déjà à faire comprendre quelles sont les difficultés de la classification généalogique des espèces et dans combien de pièges on peut tomber en l'établissant, même si l'on s'entoure de grandes précautions! Résumons en quelques lignes les pages précédentes :

Un être actuel, un poulet par exemple, doit être considéré comme dérivant d'un être initial très simple, par une série de modifications

successives, caractères nouveaux acquis sous l'influence de nouvelles conditions de milieu, caractères perdus par désuétude lorsqu'ils étaient devenus inutiles. Supposons que nous connaissions tous les *stades* de l'histoire du poulet, c'est-à-dire ce qu'on appelle la *phylogénie* du poulet et que nous les inscrivions sur une ligne verticale, sans tenir compte, naturellement, des intervalles qui séparent ces divers stades, puisque, pendant ces intervalles, les conditions ont été constantes et l'espèce n'a pas varié.

D'abord, la constitution de cette série sera intéressante en ce qu'elle expliquera comment, grâce à l'hérédité des caractères acquis, un être aussi compliqué que le poulet a pu provenir naturellement, au bout d'une très longue suite de siècles, d'un être primitif aussi simple qu'on voudra l'imaginer, assez simple même pour que sa production spontanée puisse se concevoir sans trop de difficulté.

Ensuite, si la théorie transformiste est vraie, nous devons retrouver dans ces divers stades successifs toutes les formes ancêtres de tous les autres êtres vivants (en admettant qu'il y ait eu un seul être point de départ) ou au moins toutes les formes ancêtres des êtres apparentés au poulet (si l'on admet qu'il y a eu plus d'un être point de départ, plus d'un *phylum*, comme on dit aujourd'hui).

Par exemple, on trouvera, en remontant, le *gallinacé* ancêtre commun de tous les gallinacés (dindons, pintades, faisans, etc.), puis, plus haut, l'*oiseau* ancêtre commun de tous les oiseaux (passereaux, colombins, rapaces, etc.), puis le *sauropsidien* ancêtre commun de tous les sauropsidiens (oiseaux et reptiles), puis le *vertébré*, ancêtre commun de tous les vertébrés (mammifères, oiseaux, reptiles, batraciens, poissons), puis le *chordé*, ancêtre commun de tous les chordés (vertébrés, tuniciers, etc.), et ainsi de suite en remontant jusqu'au protozoaire ancêtre.

Une fois ce travail fait pour le poulet, nous aurons à le faire pour chacun des autres animaux connus jusqu'à ce que nous arrivions, en remontant, à un ancêtre déjà inscrit dans la généalogie du poulet; nous pourrons placer la ligne ascendante du second animal de manière qu'elle vienne rencontrer la ligne ascendante du poulet au point où est l'ancêtre commun à ces deux animaux; pour un troisième nous remonterons de même jusqu'à un ancêtre commun avec l'un des deux animaux précédents, le plus voisin chronologiquement, et
suite; nous constituerons ainsi un arbre généalogique du
imal, arbre généalogique grâce auquel il nous sera facile
er la parenté relative des divers êtres. Je veux par exemple
e canard est plus proche parent de la tortue que du
remonte la série phylogénétique du canard jusqu'à ce

e rencontre celle de la tortue, c'est-à-dire jusqu'au *sauropsi*-
pour rencontrer celle du requin, il faut que je remonte jus-
vertébré qui, dans l'arbre généalogique, est *plus haut* que le
psidien. J'en conclurai que le canard est plus proche parent
tortue que du requin. Et voilà la définition de la parenté des
es au point de vue transformiste.
st certain que nous trouverons quelquefois, sur plus d'un *phy*-
un même caractère descriptif; par exemple l'œil du poulpe et
le l'homme; mais alors nous dirons qu'il y a entre ces deux
ères *homomorphie* et non *homophylie* puisqu'ils ne sont pas
même phylum. Néanmoins, il ne faudrait pas croire que l'œil
ut être qu'un caractère homomorphique. Par exemple, l'œil de
me et l'œil du veau font partie du même *phylum*; il y a entre
omophylie, tandis qu'il n'y a qu'*homomorphie* entre l'œil du
et celui du poulpe.
n des erreurs ont été commises en classification à cause des
morphies. On en rectifie tous les jours de nouvelles; en voici
ues-unes qui sont bien connues. D'abord, quelques erreurs gros-
sont commises par les gens peu instruits, comme celles qui
tent à rapprocher : 1° la chauve-souris du poisson volant et de
u parce que ces trois êtres ont des appendices adaptés au vol
morphies et non homophylies); 2° la baleine et le marsouin
oissons parce que ces trois êtres sont adaptés à la vie
nte, etc.; il est bien évident que les palmures des pattes de la
uille, du canard et du phoque ne sont que des homomorphies.
les animaux moins élevés en organisation ce n'est plus seule-
e grand public, ce sont les naturalistes classificateurs qui sont
s dans le piège. Les cirripèdes, qui sont des crustacés fixés,
é pris pour des mollusques pendant longtemps à cause de leur
ppe bivalve; les brachiopodes ont été rapprochés des lamel-
ches pour la même raison; enfin, un dernier exemple d'une
corrigée si récemment qu'elle se trouve encore dans tous les
de zoologie, sauf peut-être ceux d'il y a deux ans : on a placé
es cœlentérés, à côté des méduses, de petits animaux qui n'ont
nmun avec les méduses que la transparence acquise par l'adap-
à la vie pélagique et peut-être un semblant de symétrie
née, les *cténophores*, que l'on reconnaît aujourd'hui être en
des vers plats, de véritables *turbellariés*, c'est-à-dire des
rès différents des méduses.
ntenant que nous avons compris cette cause d'erreur, voyons
ent elle s'explique et cherchons le moyen de l'éviter.

II. — *Organe et fonction. Analogie.*

Lorsque nous observons deux animaux différents, en train de vivre, nous constatons immédiatement qu'ils exécutent des actes *très différents* dont l'ensemble est, pour chacun d'eux, caractéristique de son espèce. Malgré ces différences, qui sautent aux yeux, nous employons le même mot commun *vivre* pour désigner l'activité de chacun des êtres particuliers considérés; mais il est évident que ce mot commun *vivre*, par cela même qu'il est commun, ne peut représenter que les actes communs aux deux êtres, s'il y en a, ou tout au moins les résultats communs d'actes différents. Il serait bien plus logique d'employer, pour désigner la synthèse des opérations propres à chaque espèce, un verbe spécial à chacune, un verbe spécifique; on dirait par exemple que le renard *renarde*, que le pigeon *pigeonne*, que le brochet *brochette*, le verbe pigeonner comprenant entre autres particularités nombreuses l'action de voler dans les airs qui n'apppartient ni au renard ni au brochet, le verbe renarder comprenant de même l'action de marcher à quatre pattes qui n'appartient ni au brochet ni au pigeon, le verbe brocheter comprenant, toujours entre autres nombreuses particularités, l'action de nager au sein des eaux, qui n'appartient ni au pigeon ni au renard.

A deux poissons dont l'un *brochette* et dont l'autre *harengue*, il y a en commun un certain nombre d'opérations dont l'ensemble constitue l'action de *poissonner*; à un poisson qui *poissonne*, un oiseau qui *oiselle* et un lézard qui *lézarde*, il y a en commun un certain nombre encore plus restreint d'opérations dont l'ensemble constitue l'action de *vertébrer*; et ainsi de suite, à un vertébré qui *vertèbre*, un homard qui *homarde*, un oursin qui *oursine*, il y a en commun l'action d'*animaler*; à un animal qui *animale* et un *végétal* qui *végétale*, il y a en commun l'action de *vivre*.

Cette action de *vivre* si générale, commune à tous les êtres vivants[1], se réduit, je l'ai montré ailleurs, à renouveler le milieu intérieur de l'être formé d'un grand nombre de plastides, de telle manière que ces plastides puissent y continuer leur *vie élémentaire* manifestée. C'est d'ailleurs l'activité synergique de tous les plastides constituant l'être considéré, qui détermine ce renouvellement du milieu intérieur de telle manière que, le plus souvent, *vie* et *vie élé-*

1. Je mets naturellement de côté tous les êtres unicellulaires dans lesquels il n'y a que la *vie élémentaire*, quelque compliquées qu'en soient les manifestations, sans aucun phénomène d'ensemble résultant du retentissement d'une activité cellulaire sur une autre activité cellulaire.

de l'*éternuement*, nous appellerons organe sternutatoire l'ensemble des éléments qui accomplissent cette fonction, c'est-à-dire : 1° les éléments épithéliaux qui, dans nos voies respiratoires, peuvent être impressionnés par la présence d'un grain de poussière, d'un corps étranger, d'une irritation quelconque ; 2° les éléments nerveux centripètes qui transmettent cette impression aux centres nerveux, les centres nerveux qui la reçoivent et la transforment, et les éléments nerveux centrifuges qui transmettent aux éléments moteurs l'ordre résultant de cette transformation ; 3° les éléments moteurs tant de notre cage thoracique que d'ailleurs, qui, obéissant à cet ordre, déterminent par leur activité coordonnée l'expulsion du corps étranger. Tous ces éléments sont également indispensables à l'accomplissement de la fonction sternutatoire ; l'organe sternutatoire ne peut être considéré comme complet que si tous ces éléments existent et sont coordonnés.

J'ai choisi avec intention cet exemple compliqué de l'éternuement, pour que l'on voie bien que la définition de l'organe est purement physiologique. Le même exemple suffit à prouver qu'il serait bien difficile de suivre, pour la description anatomique d'un être, l'ordre physiologique des fonctions. On s'y attache pourtant autant qu'on le peut, mais on limite forcément la chose à un nombre restreint de fonctions que l'on considère comme plus importantes dans un animal donné.

Chez l'homme, par exemple, on considère généralement le fonctionnement général comme pouvant se diviser en sept fonctions primordiales ; on donne le nom d'*appareils* aux organes primordiaux de ces fonctions primordiales ; ce sont : 1° l'appareil digestif, 2° l'appareil respiratoire, 3° l'appareil circulatoire, 4° l'appareil sécréteur, 5° l'appareil reproducteur, 6° l'appareil sensitif, 7° l'appareil locomoteur.

Toutes ou à peu près toutes les fonctions plus restreintes ou de seconde importance peuvent être considérées comme étant des subdivisions de ces sept fonctions primordiales ; la fonction sternutatoire, par exemple, est une partie de la fonction respiratoire et l'organe sternutatoire se compose d'une partie de l'appareil respiratoire avec, peut-être, en plus, quelques parties du corps qui ne sont pas comprises dans cet appareil, au moins quant à son fonctionnement ordinaire.

Remarquons d'abord que les quatre premières fonctions semblent comprendre, à elles seules, tout ce qui constitue la vie proprement dite de l'homme, c'est-à-dire le renouvellement de son milieu intérieur ; mais, pour que cela fût vrai, il faudrait que l'on donnât à leur

définition une plus grande largeur, car, en réalité, un homme qui n'aurait ni appareil sensitif ni appareil locomoteur ne renouvellerait pas son milieu intérieur. Nous devons donc envisager comme strictement nécessaires au renouvellement du milieu intérieur (quoiqu'ils puissent d'ailleurs exécuter bien des actions autres que celles d'où résulte ce renouvellement) non seulement les quatre premiers appareils mentionnés plus haut, mais encore les deux derniers. Quant au cinquième appareil, l'appareil reproducteur, il n'est pas sans influer sur l'organisme comme le montrent les phénomènes consécutifs à la castration, mais il est néanmoins absolument inutile à la vie telle que nous la concevons. Il est en dehors de la coordination; c'est un véritable parasite de l'homme dans lequel il se trouve.

Prenons maintenant l'un quelconque des appareils précédents, l'appareil digestif par exemple. Cet appareil, chez l'homme, est d'une si grande complexité que, pour le décrire, nous allons être obligés de le diviser en organes partiels dont chacun correspondra à une fonction partielle de la grande fonction digestive, et ainsi de suite...

Tout ce que nous venons de dire depuis que nous avons défini l'organe, *se rapporte à l'homme et à l'homme seul*. C'est le fonctionnement général de l'*homme* que nous avons divisé en sept fonctions principales auxquelles correspondent sept appareils; puis c'est le fonctionnement de chacun de ces appareils chez l'*homme* que nous avons divisé en fonctions moins étendues auxquelles correspondent des organes de l'*homme*, etc. Autrement dit, reprenant notre formation de verbes spécifiques de tout à l'heure, nous dirons que c'est l'action d'*hommer* que nous avons divisée d'abord en sept fonctions générales dévolues à sept appareils généraux, puis en un plus grand nombre de fonctions secondaires correspondant à des *organes* moins complexes.

L'action d'*hommer* étant une action spécifique, commune à tous les hommes, est par là même *entièrement différente* de l'action de *renarder* commune à tous les renards, ou de *pigeonner*, commune à tous les pigeons. Donc, après avoir entièrement décrit l'homme en le décomposant en appareils et organes chargés d'exécuter les fonctions des divers ordres, il ne semble pas qu'il y ait de raisons *a priori* pour que nous puissions suivre le même plan de décomposition dans l'étude d'un autre animal. Il est certain, par exemple, que nous ne trouverons rien de comparable aux fonctions humaines, parler, éternuer, se moucher, chez l'oursin ou le ver de terre.

Cependant, rappelons-nous qu'à toutes ces opérations d'*hommer*,

de *renarder*, de *pigeonner*, d'*oursiner*, si différentes à tant d'égards, il y a quelque chose de commun, sinon quant au mécanisme employé, du moins quant au résultat obtenu, c'est l'action de vivre ou de renouveler le milieu intérieur. Or, ce renouvellement du milieu intérieur se compose forcément de deux grandes catégories d'opérations : 1° introduction d'éléments nouveaux empruntés à l'extérieur; 2° rejet d'éléments nuisibles résultant de l'activité des cellules constitutives de l'organisme. Chez l'homme, la première catégorie d'opérations comprend la *préhension* (appareil locomoteur), la *digestion* (appareil digestif), la respiration (appareil respiratoire, *inspiration*); la deuxième catégorie comprend la *sécrétion* (appareil sécréteur), la respiration (appareil respiratoire, *expiration*) et des parties du fonctionnement du tube digestif. Quant à la *circulation* elle est indispensable chez l'homme à l'accomplissement des fonctions précédentes.

Ces deux grandes catégories d'opérations se retrouveront forcément chez tous les animaux pluricellulaires vivants; il est donc possible que nous trouvions, dans la constitution du corps des animaux des assemblages de cellules formant des appareils *comparables* à ceux de l'homme et exécutant des fonctions *comparables*. Mais il faut se mettre en garde contre une généralisation trop rapide.

Considérons, par exemple, le *Tænia* ou ver solitaire, et voyons comment s'exécute chez lui la première grande catégorie de fonctions obligatoires, l'introduction d'éléments nouveaux empruntés à l'extérieur. Nous constatons immédiatement que, chez cet animal, toutes les cellules du corps, sans exception, collaborent à cette fonction; si donc, pour décrire l'animal, nous voulons mettre à part l'ensemble des éléments chargés de l'introduction d'éléments nouveaux, nous n'avançons en rien notre description, puisque l'*appareil* chargé de la fonction se compose, en réalité, du corps tout entier. La fonction ne s'en accomplit pas moins, puisqu'elle est obligatoire; seulement on convient de dire qu'il n'y a pas d'appareil digestif; il n'y a pas non plus d'appareil respiratoire ou circulatoire, ou plutôt, l'appareil respiratoire comprend toute la surface du corps et l'appareil circulatoire toute sa masse cellulaire.

Ce simple exemple prouve qu'il faut se mettre en garde contre l'idée de décomposer tous les animaux en appareils correspondants, puisque, même quand la fonction existe, l'appareil peut manquer. A *fortiori*, cela se produit-il quand la fonction manque; c'est en vain que l'on chercherait, par exemple, l'organe de la phonation chez les méduses et les oursins.

J'ai pris intentionnellement des exemples d'animaux très éloignés

de l'homme, le tænia, la méduse, l'oursin; s'il n'y avait que des êtres comme ceux-là, il est certain qu'on ne songerait pas à faire de comparaison entre l'homme et eux; il n'y aurait pas de physiologie comparée.

Mais un singe, quoique entièrement différent d'un homme, lui ressemble beaucoup. A chaque *fonction homme*, on peut faire correspondre une *fonction singe* qui en diffère spécifiquement, mais qui lui ressemble beaucoup; ainsi l'on décrira chez un singe donné les sept *appareils singe* correspondant aux sept *appareils homme* et on leur donnera le même nom que chez l'homme; on dira, l'appareil digestif du singe comme on dit l'appareil digestif de l'homme; puis l'on divisera chaque appareil en organes correspondants à ceux dans lesquels on a divisé le même appareil chez l'homme et on leur donnera le même nom. Il y aura l'estomac du singe comme il y a l'estomac de l'homme, le foie du singe comme il y a le foie de l'homme. Les fonctions gastrique et hépatique se retrouveront chez le singe avec le caractère singe comme chez l'homme avec le caractère homme; mais, même quand il s'agit d'animaux aussi voisins que le singe et l'homme, *le parallélisme ne sera pas absolu*. Nous ne trouvons pas chez l'homme l'équivalent de la queue prenante du *sajou*, nous ne trouvons pas chez le *sajou* l'équivalent de la parole articulée de l'homme. Le parallélisme devient encore plus incomplet quand, s'éloignant plus franchement de l'homme, on passe au chien qui n'a pas de mains, au bœuf qui a des estomacs multiples, à l'éléphant qui a une trompe, à la chauve-souris qui vole dans les airs, à la baleine qui nage dans les océans... Le nombre des fonctions communes se restreint à mesure que l'on envisage un nombre d'êtres plus considérable.

Encore ne sommes-nous pas sortis, dans la série des exemples précédemment choisis, de la classe restreinte des mammifères. Par définition même, tous les animaux de cette classe ont en commun l'ensemble des fonctions qui constituent la fonction mammifère.

On convient de donner le même nom, chez tous ces animaux, aux fonctions équivalentes et aux organes qui les accomplissent. Ainsi l'on dit le foie, le rein, le poumon, les glandes salivaires, pour un mammifère quelconque. Chacun de ces organes est différent d'un animal à l'autre et son fonctionnement est également différent d'un animal à l'autre, mais les résultats de ces fonctionnements sont *équivalents* et nous disons que ces organes sont *analogues*. La définition de l'*analogie* des organes est, on le voit, purement physiologique; c'est ainsi que l'on peut déclarer, à un certain point de vue, la trompe de l'éléphant faisant partie de l'organe de préhension, ana-

logue à la main de l'homme, faisant également partie de l'organe de préhension, etc.

Quand nous passons des mammifères aux oiseaux, le parallélisme se restreint encore; même dans l'appareil essentiel de la digestion nous sommes gênés pour savoir quel est l'analogue de notre estomac; c'est le jabot, en tant que l'estomac est considéré comme un sac emmagasinant la nourriture, c'est le ventricule succenturié, en tant que l'estomac est considéré comme sécrétant un suc digestif; quant au gésier, sa fonction masticatrice le rapproche de notre système dentaire.

Arrivons aux poissons, nous sommes encore plus gênés; la fonction respiratoire, par exemple, est accomplie par des branchies garnissant des fentes du pharynx; ces branchies sont donc l'analogue de nos poumons, et je choisis cet exemple entre mille autres qui présentent des différences non moins frappantes.

Ainsi, voilà que, sans même sortir du groupe des vertébrés, nous sommes conduits par notre définition physiologique des organes analogues, à rapprocher l'un de l'autre, non seulement des organes qui ne se ressemblent pas le moins du monde, mais des organes dont les fonctionnements mêmes n'ont de commun que leurs résultats. Le poumon de l'homme est un grand sac et son fonctionnement consiste à inspirer l'air, tandis que les branchies sont des touffes ou des lames pendantes dont le fonctionnement consiste à être baignées par un courant d'eau; seuls les résultats sont comparables dans les deux cas, car ces résultats sont, pour l'homme comme pour le poisson, l'hématose, la revivification du sang veineux.

Nous ne laissons pas que d'être gênés par ces différences notables entre organes analogues, car, en réalité, quand nous nous sommes embarqués dans cette considération de l'analogie, nous avions en vue des animaux très voisins, comme l'homme, le gorille, le sajou; pour ces êtres très voisins, l'analogie était facile à établir et elle ne nous amenait pas à comparer des organes trop différents, mais nous avons voulu généraliser en nous promettant toujours, sans trop nous l'avouer, de ne pas dépasser une certaine limite de divergence; or, en procédant successivement, nous avons sauté des mammifères aux oiseaux qui n'en sont pas très différents en passant par l'ornithorynque, puis des oiseaux aux lézards, des lézards aux grenouilles et des grenouilles aux poissons.

Et ainsi, nous sommes arrivés à considérer comme analogues des organes n'ayant entre eux aucune ressemblance!

Que sera-ce donc quand nous aurons franchi les limites de l'embranchement? On se demande vraiment s'il n'est pas tout à fait

déraisonnable de donner aux fonctions des insectes, des escargots ou des oursins, les mêmes noms qu'aux fonctions correspondantes de l'homme et, par suite, aux organes de ces invertébrés, les noms des organes de l'homme. Je crois que si, dans l'état actuel de la science, on avait à refaire toutes les dénominations employées en histoire naturelle, on n'appellerait pas *pied* la sole ventrale sur laquelle rampent les escargots, on n'appellerait pas fémur, tibia, tarse, les diverses parties des pattes d'insectes que l'on n'appellerait même plus des pattes. Malheureusement, notre bagage actuel de dénominations est l'héritage d'une époque où l'anthropomorphisme sévissait encore plus qu'aujourd'hui; ne voyons-nous pas constamment les jeunes élèves de la Sorbonne, quand ils dissèquent pour la première fois un escargot, y trouver un intestin grêle, un gros intestin et y chercher une rate? Les dénominations communes données aux organes dont la fonction semble équivalente sont une source d'erreurs qu'il serait possible d'éviter avec un langage plus précis. En particulier, pour les échinodermes, comme les oursins et les étoiles de mer, qui n'ont, dans leur physiologie, rien de commun avec l'homme, l'attribution aux diverses parties du corps de noms empruntés à l'anatomie humaine a longtemps empêché de comprendre la structure véritable de ces animaux. Le prétendu cœur n'est pas un organe circulatoire, etc., etc.

En outre, nous connaissons encore très peu la physiologie des invertébrés; nous pouvons donc nous tromper souvent en attribuant une fonction donnée à un organe donné; or l'organe, une fois baptisé, garderait certainement son nom malgré toutes les découvertes ultérieures [1].

Tout ce qui précède prouve l'inconvénient qu'il y a à faire des animaux une description basée sur la physiologie seule et à attribuer aux organes des dénominations communes; tout au plus cela serait-il bon dans l'intérieur d'un embranchement, mais nous avons la manie de vouloir décrire un mollusque ou une méduse avec des mots employés pour décrire l'homme. Voici un exemple qui prouvera, j'en suis sûr, que notre tendance anthropomorphique est déjà assez néfaste sans que nous lui rendions le chemin plus aisé par l'emploi d'un langage fautif.

Vous avez tous entendu le cri des grillons, des sauterelles, des cigales; beaucoup d'entre vous savent sans doute à quoi s'en tenir sur la manière dont ces cris se produisent, mais pour ceux qui n'ont

1. Les évents des squales n'ont rien à voir, à aucun point de vue, avec les évents des baleines qui, on le sait, sont des narines. On garde cependant la même dénomination à ces orifices différents.

jamais fait d'histoire naturelle, l'idée qui vient immédiatement à l'esprit, par comparaison avec les mammifères, est que ces cris résultent du fonctionnement d'un appareil situé dans le fond de la bouche. Or il n'y aurait pas, derrière ces appareils ainsi placés, un poumon pour les mettre en activité en y lançant de l'air, mais on ne réfléchit pas à cela et j'ai constaté bien souvent un étonnement extrême chez des élèves, lorsqu'on leur enseignait que les cris stridents de ces orthoptères sont dus à des organes externes, au frottement d'une élytre, par exemple, comme le son du violon est dû au frottement de l'archet. N'y a-t-il pas un réel inconvénient à appeler *voix* ou *cri* ce bruit spécifique particulier, puisque nous avons une tendance instinctive à considérer comme devant se ressembler des organes qui produisent des résultats analogues?

⁂

Tout ce qui précède suffit, il me semble, à montrer que la notion d'*analogie* est purement physiologique. Avant de passer à l'étude de la notion purement morphologique d'*homologie*, nous pouvons tirer quelques conclusions de la définition précise que nous venons de faire.

On discute souvent le célèbre principe : *la fonction crée l'organe*. Si, comme nous venons de le voir, on ne peut définir l'organe que par la fonction, il est bien difficile de ne pas accepter sans restriction le principe précédent; mais en l'entendant ainsi, au sens strict des mots, ce principe n'est qu'un rappel de définition, une vérité de La Palice. Il faut y voir autre chose et pour cela un simple raisonnement suffira.

C'est une loi fondamentale en biologie, et je crois avoir démontré que cette loi ne souffre pas d'exception, qu'un élément histologique fonctionne en *assimilant* ou, ce qui revient au même, se développe en fonctionnant [1]. Considérons donc un organe, défini par une fonction, la première fois, si vous voulez, qu'il exécute cette fonction. Pour fixer les idées, je choisis un exemple; je suppose que, pour une cause quelconque, j'éprouve une démangeaison à l'oreille; naturellement, je me gratterai l'oreille, et l'ensemble de tous les éléments qui auront collaboré à cette fonction constituera l'organe correspondant; cet organe comprendra donc : 1° la surface sensible de l'oreille qui, sous l'influence d'une cause extérieure, éprouve une irritation; 2° les nerfs centripètes qui transmettent cette irritation aux centres nerveux, les centres qui la reçoivent, les nerfs centrifuges qui

1. V. *Revue philosophique*, 1896-97.

transmettent cette irritation transformée aux éléments moteurs; 3° les éléments moteurs dont l'activité déterminera l'opération de gratter l'oreille. Voilà un organe transitoire, défini momentanément par une fonction momentanée. Je ne pourrai pas dire que la fonction considérée a créé cet organe, mais seulement qu'elle a défini cet organe éphémère.

Encore cette définition n'aurait-elle aucune importance; à chaque instant de la vie d'un homme, il s'exécute dans son corps, sous l'influence de conditions extérieures sans cesse variables, des opérations sans cesse variables et il serait bien inutile de définir, chaque fois, organe d'une fonction exécutée une fois, l'ensemble des éléments qui ont collaboré à cette fonction. Mais supposez que la cause qui me donne une démangeaison de l'oreille ne disparaisse pas; je me gratterai *souvent* au même endroit; chaque fois que je me gratterai, tous les éléments moteurs, qui collaborent à l'opération se développeront un peu, et, si je me gratte assez souvent pour que la destruction des éléments pendant le repos ne suffise pas à contrebalancer leur accroissement pendant l'activité, cet ensemble particulier d'éléments que j'appelle organe du grattement d'oreille, se fixera progressivement dans mon économie, au point d'en constituer une modification sensible; en même temps, toute trace d'effort disparaîtra dans l'accomplissement de cette fonction habituelle en vertu de la loi d'accoutumance de Lamarck et j'aurai acquis au bout de quelque temps un organe nouveau; dans l'exemple que j'ai choisi, on dira plutôt que j'ai acquis un *tic*, mais, malgré cette appellation ordinaire, ce n'en sera pas moins un *organe* au sens rigoureux du mot. Je pourrai donc dire que, dans le cas considéré, l'organe momentané, défini par une fonction momentanée, s'est progressivement fixé dans mon économie, par la répétition fréquente d'une opération toujours la même; autrement dit, ce qui d'abord était chez moi un organe momentané physiologiquement défini sera devenu, à la longue, *un caractère morphologique*, susceptible, dans certains cas, d'une description morphologique indépendante de toute considération physiologique.

Dans l'exemple que j'ai pris, la modification morphologique n'est guère sensible quoique, dans certains cas, elle soit héréditaire (Darwin cite le cas d'un petit-fils qui avait hérité un tic particulier d'un grand-père qu'il n'avait jamais connu). Mais il y a beaucoup de cas où cette modification morphologique sera plus apparente; ce sont précisément les caractères acquis par *cinétogénèse* (Cope) ou *automorphose* (Perrier; V. les Théories néo-lamarckiennes, *Rev. phil.*, 1897). Je ne puis pas insister ici sur ces phénomènes, mais je

fais remarquer cependant qu'ils introduisent une ambiguïté dans le langage et cela n'est pas sans importance, car c'est précisément sur cette ambiguïté que repose la confusion entre les *homologies* et les *analogies*. Essayons d'être logiques avec nous-mêmes :

Nous avons démontré que la définition de l'organe est purement physiologique, que l'organe ne peut être défini que par la fonction, et voilà que le fonctionnement répété d'un organe physiologiquement défini en fait un caractère morphologique, susceptible d'une description morphologique.

Au premier abord, cela ne semble présenter aucun inconvénient, aucun danger, car si cette description morphologique de l'organe est exactement parallèle à sa description physiologique, aucune confusion ne peut en résulter. Évidemment, mais, quand il s'agit de morphologie, les diverses parties d'un organe n'ont pas la même importance. Les parties motrices, dont les formes sont notables et dont les variations sautent aux yeux, sont ordinairement étudiées avec plus de soin que les éléments du système nerveux qui les commandent; aussi restreint-on la description morphologique d'un organe à ses éléments moteurs (muscles, squelette, etc.) et néglige-t-on les éléments nerveux qui les commandent. Si l'on ne négligeait pas ceux-ci, la description morphologique d'un organe serait non seulement parallèle, mais *identique* à sa définition physiologique et quelle que fût la description choisie, l'organe défini correspondrait toujours à la fonction par laquelle il avait d'abord été défini. Malheureusement, ce que les morphologistes décrivent, c'est, non pas l'organe, mais une partie de l'organe, qui, sous l'influence *d'autres actions nerveuses*, peut exécuter *autre chose* que la fonction exécutée fatalement par l'organe entier, et l'on appelle *organe* une partie, arbitrairement choisie pour des raisons de morphologie pure, d'un organe physiologiquement défini. Aussi qu'arrive-t-il? La plus grande confusion règne dans les termes employés et l'on arrive à des *contradictions* absolues. Je relève dans le même traité de zoologie [1] les phrases suivantes : « 1° (p. 69) On peut... définir un organe, *un assemblage de tissus combinés de manière à remplir une fonction déterminée*. Le mot *organe* a, par conséquent, une signification essentiellement physiologique; 2° (p. 74) On est autorisé à dire que *la fonction est indépendante de l'organe et réciproquement*... et comme Dohrn l'a fait remarquer avec raison, *le changement de fonction des organes* a été un des moyens les plus efficaces de diversification des formes vivantes. »

1. Ed. Perrier. *Traité de zoologie* (première partie, Zoologie générale).

udrait pourtant s'entendre sur la définition précise du mot ; car si l'organe est défini par la fonction, on ne comprend pas fonction soit indépendante de l'organe. Dans les phrases pré- es, il y a deux mots *organe* qui sont différents : le premier, écis, a une définition physiologique; le second beaucoup plus a une définition morphologique. Je crois qu'il faudrait absolu- upprimer l'un d'eux et ne jamais employer le mot *organe* dans s morphologique, car, fatalement, on restreint la définition ologique de l'organe à celles de ses parties qui sont morpho- ement évidentes. Et c'est ainsi que l'on peut dire : le nez est e de l'olfaction, mais il est adapté à la préhension chez l'élé- Cela est faux; le nez est *une partie du corps*, un appendice si oulez, mais il n'est pas le moins du monde *l'organe de l'olfac-* ne *partie* du nez (savoir, les terminaisons nerveuses senso- de la muqueuse pituitaire) *fait partie* de l'organe de l'olfac- ne autre partie du nez fait partie chez l'éléphant de l'organe hension; et voilà tout; la *cinétogénèse* ou, si vous voulez, le e que *la fonction crée l'organe*, se réduit donc en langage à ce fait que le fonctionnement répété de certains organes, logiquement définis, a pour résultat de développer certaines , certains *appendices* du corps, qui, totalement ou partielle- font partie de l'organe physiologiquement défini. Nous aurons rs à revenir là-dessus quand nous aurons étudié la notion ent morphologique d'homologie.

III. — *Parties homologues.*

nalogie est une notion purement physiologique, l'homologie contraire, une notion purement morphologique. On doit con- cette notion de l'homologie comme provenant, soit de la ce préconçue à une unité réelle du plan d'organisation des ivants, soit plutôt de la comparaison d'êtres très voisins par leur sation et chez lesquels l'unité de plan est absolument évidente. ninons, par exemple, un homme et un sajou; si nous décrivons in les diverses parties du sajou que nous trouvons les plus uables, soit à la dissection, soit à l'étude extérieure et si nous s des noms à ces diverses parties, nous *saurons*, sans hésita- quelles parties de l'homme il faudra donner les mêmes noms, -dire que l'homme et le sajou nous paraîtront formés de par- mblables et semblablement disposées.

ement dit (sans tenir compte des différences chimiques de sition qui font que telle partie est chez l'homme de l'espèce

homme et chez le singe de l'espèce singe), nous constaterons que le sajou et l'homme sont construits sur un même plan, ou encore que, étant donné un être composé comme le sajou et dont nous pourrions à volonté accroître telle partie ou diminuer telle autre, nous saurions, par de simples modifications de proportions, faire avec cet être un être semblable à l'homme. Au point de vue de la description anatomique, il n'y a donc entre l'homme et le sajou que des différences quantitatives.

Prenons un exemple simple en géométrie. Avec un hexagone convexe donné, dont nous pouvons, à volonté, accroître ou diminuer tous les côtés et tous les angles, il nous est facile de faire tous les hexagones convexes qui existent; tous les hexagones sont en effet bâtis sur le même plan et il n'y a entre eux que des différences quantitatives.

Il en est de même pour tous les hommes et en général pour tous les individus d'une même espèce. En allongeant le nez, en élargissant la bouche et changeant les proportions des pigments, etc., nous pouvons avec n'importe quel homme faire n'importe quel autre, et nous donnerons naturellement le même nom aux parties qui ne différeront que par des dimensions plus ou moins grandes; si nous avons décrit chez un homme le nez, la bouche, les yeux, etc., nous retrouverons, chez un autre homme, des parties correspondantes que nous serons naturellement amenés à appeler de même, nez, bouche, yeux, etc.

La même *homologation* de parties restera possible si nous passons de l'homme au sajou ou du sajou à l'homme, mais nous rencontrerons déjà quelques difficultés qui n'existaient pas lorsque nous comparions entre eux deux individus de même espèce; notre homologation sera, en certains points, tirée par les cheveux. Par exemple, les sajous ont une longue queue prenante avec laquelle ils se suspendent aux branches des arbres; nous sommes forcés d'homologuer cette longue queue préhensile au coccys rigide de l'homme; ce sera encore plus difficile quand nous passerons du singe au chat, au lièvre, à la chauve-souris.

Néanmoins, dans l'intérieur du groupe des mammifères, l'homologation est toujours possible avec un peu de bonne volonté, mais quand on passe des mammifères aux poissons, elle devient bien plus difficile; elle devient tout à fait impossible quand on arrive aux mollusques et aux échinodermes. Cependant beaucoup de gens veulent la continuer jusqu'aux protozoaires; c'est le péché d'anthropomorphisme dont j'ai déjà signalé assez souvent les dangereuses conséquences.

Au fond, quel est l'intérêt de cette considération de parties homologues en dehors de la systématique?

Cet intérêt n'est pas douteux quand on se place au point de vue de la recherche de la parenté des êtres les uns avec les autres, car on peut affirmer sans aucune crainte que la structure générale du corps est héréditaire, c'est-à-dire que la topographie du corps, sa morphologie, se transmettent à ses descendants. Et cette simple constatation permet de comprendre comment des parties *homologues*, reproduisant par hérédité le type morphologique de la partie correspondante chez un ancêtre, peuvent ne pas appartenir à des organes *analogues* chez deux descendants du même ancêtre. Ainsi, par exemple, la queue du sajou et le coccys de l'homme peuvent être considérés l'une et l'autre comme les représentants héréditaires de la queue d'un ancêtre commun : seulement chez tous les ancêtres successifs du sajou cette queue a été utilisée; elle *a fait partie* d'un organe de préhension sans cesse employé et a été développée par là même jusqu'à devenir aujourd'hui cet admirable appendice dont le sajou sait faire un si habile usage; au contraire chez les ancêtres de l'homme, elle a été au repos, s'est progressivement atrophiée en vertu du principe de Lamarck et aujourd'hui il n'en reste plus comme souvenir héréditaire, que notre rudimentaire coccys. Voilà donc deux parties homologues qui n'appartiennent aucunement à des organes analogues.

Si d'ailleurs nous pouvons considérer tous les mammifères comme bâtis sur le même plan avec de simples différences quantitatives, cela tient précisément à ce que tous ces êtres descendent d'un ancêtre commun comprenant toutes les parties qui existent aujourd'hui en commun chez les divers animaux de la classe; si, partant de cet ancêtre commun, nous suivons la lignée qui nous conduit à l'éléphant, nous verrons se développer successivement, sous l'influence de l'usage répété, certains organes spéciaux comme le nez qui finit par devenir une trompe préhensile, tandis que d'autres parties se rétréciront progressivement sous l'influence de la désuétude; dans la lignée qui nous conduit au phoque, nous verrons les membres prendre progressivement leur caractère natatoire, etc., et chaque modification prolongée devenant héréditaire, nous aurons obtenu aujourd'hui tous ces types si variés depuis l'homme jusqu'à l'ornithorhynque qui pourront néanmoins, malgré leurs différences, être considérés comme bâtis sur le même plan avec des variations quantitatives; autrement dit, nous aurons le droit d'*homologuer* leurs diverses parties, le nez de l'homme et la trompe de l'éléphant, malgré leurs différences fonctionnelles, c'est-à-dire malgré

l'absence d'analogie des organes auxquels appartiennent ces parties.

Ce qui se transmet héréditairement, ce sont donc des homologies; dans le cas que nous venons de considérer, ces homologies persistent indéfiniment, mais sont de plus en plus masquées, à mesure que la différenciation s'accentue, à cause des adaptations de parties homologues à des fonctions différentes, puisque, nous le savons, le fonctionnement est morphogène et a des effets héréditaires. Voilà donc que la notion d'*homologie* nous ramène à la notion d'*homophylie* à laquelle nous sommes arrivés au début de cet article. Avant de reprendre cette notion, voyons ce que devient l'homologie chez les animaux métamérisés.

IV. — *Homotypie.*

Reprenons notre raisonnement de tout à l'heure, celui qui nous a servi à établir la notion d'homologie entre les diverses parties d'animaux voisins. Étant donné un être formé de certaines parties bien définies, décrivons ces parties et donnons-leur des noms. Supposons maintenant que cet être ait la propriété de bourgeonner, comme cela est si fréquent dans le règne animal, et de donner par bourgeonnement des êtres *semblables* à lui; si ces êtres nouveaux, produits par bourgeonnement, restent adhérents à celui qui les a produits, nous aurons ainsi une individualité plus complexe, comme cela a lieu par exemple chez les annélides et les arthropodes. Or, les différents êtres ainsi dérivés par bourgeonnement d'un même être primitif, lui seront héréditairement semblables et cela a lieu en effet pour les différents anneaux d'un ver à mille pattes par exemple, anneaux que l'on doit considérer comme dérivés par bourgeonnement d'un anneau primitif; on voit aisément que deux anneaux qui se suivent sont semblables; ils sont, par définition, formés de parties *homologues*. Dans le cas spécial que nous envisageons ici, au lieu d'appeler *homologues* ces parties d'anneaux semblables réunis en un même organisme, on convient de les appeler *homotypes*. Cette dénomination a été proposée par Richard Owen et adoptée d'une manière générale. Nous dirons donc que la 12e patte gauche d'un ver à mille pattes est *homotype* de la 14e patte gauche du même animal.

De même que, au cours des générations successives, les parties homologues d'animaux descendant du même ancêtre se différenciaient les unes des autres en s'adaptant à des conditions différentes, de même, les parties homotypes des divers anneaux d'un même animal peuvent arriver à [illegible] les unes des autres en faisant partie

·ganes différents; c'est ce qui constitue la division du travail siologique que nous n'avons pas à étudier ici.

hez le ver à mille pattes, cette différenciation des parties homo-es n'est bien sensible que pour les anneaux antérieurs consti-nt ce qu'on appelle la tête de l'animal; les autres anneaux sont s à peu près identiques. Il n'en est plus de même chez l'écrevisse est composée de 21 anneaux portant des appendices homotypes, s différenciés. Ainsi, il y a homotypie entre les antennes, les ıdibules, les mâchoires, les pattes ambulatoires, les pattes ovi-es et, d'ailleurs, on peut retrouver dans l'un quelconque de ces endices, le plan général d'un appendice abdominal, par exemple, c des variations quantitatives. La seule énumération de la phrase cédente prouve que des appendices homotypes peuvent appar-r à des organes qui n'ont aucune analogie, comme cela avait ı lieu pour les parties homologues d'individus différents. D'ail-rs la notion intéressante d'homotypie n'ajoute rien, en ce qui ıs concerne actuellement, à la notion d'homologie; je la rappelle lement pour mémoire et parce qu'elle intéresse l'homme lui-me en tant qu'individu métamérisé; notre bras est peut-être notype de notre jambe du même côté.

V. — *Homologie et analogie.*

La conséquence de tout ce que nous venons de dire serait donc e la notion d'homologie étant purement morphologique et la tion d'analogie purement physiologique, aucun parallèle ne peut tablir entre ces deux notions et qu'aucune confusion ne peut tablir entre les parties homologues et les organes analogues. En et, nous voyons des parties homologues ou homotypes qui appar-nnent à des organes tout différents, et, au contraire, des parties pourvues d'homologie qui entrent dans la constitution d'organes ılogues. Mais si cela était si clair comment s'expliquerait-on cette ıfusion si courante qui se rencontre dans tous les traités de ›logie, et cet abus constant du mot *organe*? En voici un exemple prunté à l'excellent traité de M. Perrier, exemple que je prends illeurs pour la description intéressante des faits qu'il contient tant que pour montrer l'abus que l'on fait du mot organe dans le gage zoologique actuel : « Les organes homotypes ou homologues nt aptes à se différencier remplissent très souvent des fonctions érentes : c'est ainsi que le membre antérieur d'un vertébré peut e une patte, une nageoire, une aile, un bras terminé par une in ; que les appendices homotypes d'un crustacé peuvent consti-

tuer des antennes, des mandibules, des mâchoires, des pattes-mâchoires, des pattes préhensiles, des pattes ambulatoires, des pattes natatoires, des pattes copulatrices, des pattes respiratoires. Inversement, des organes sans aucun rapport morphologique peuvent remplir la même fonction; il n'y a aucun rapport entre l'aile d'un oiseau et celle d'un papillon; entre les branchies d'un poisson constituées aux dépens de la partie antérieure de son œsophage et celles d'un annélide qui sont des dépendances de la peau, ou celles d'un crustacé phyllopode qui ne sont que des parties de pattes transformées. On donne généralement aujourd'hui le nom d'organes analogues aux organes morphologiquement différents qui jouent le même rôle physiologique. Puisque des organes analogues peuvent jouer des rôles différents, et que des organes morphologiquement différents peuvent jouer le même rôle, on est autorisé à dire que la fonction est indépendante de l'organe et réciproquement. Il est en effet certain qu'un organe peut changer de fonction non seulement d'un individu à un autre, non seulement d'un méride à un autre sur le même individu, mais encore sur un même individu au cours de la vie de l'individu dont il fait partie : les antennes, les mandibules et les mâchoires de beaucoup de crustacés commencent par être des pattes natatoires... Dans les exemples que nous venons de citer, les organes ne font que s'approprier plus spécialement à des fonctions qu'ils ont d'abord exercées concurremment avec d'autres; mais l'exercice d'une fonction peut aussi déterminer la formation des organes qui lui correspondent. Ainsi, autour du condyle d'un os sorti de sa cavité articulaire, à la suite d'une luxation, se constitue une nouvelle cavité cotyloïde; un muscle exercé se fortifie et détermine l'apparition d'apophyses nouvelles sur l'os auquel il s'attache. »
Tout ce passage est certainement très clair, malgré l'emploi du mot organe dans un sens tantôt physiologique, tantôt morphologique et, pour le langage courant, on ne constate pas qu'il y ait un grand inconvénient à laisser se perpétuer cette confusion. Il n'en est plus de même pour le langage précis avec lequel on doit, non plus raconter mais discuter les faits relatifs à l'origine des espèces, car dans une discussion, l'existence d'un mot à double sens, pris dans deux acceptions différentes par les parties adverses, suffit ordinairement à éterniser le débat et à l'obscurcir infiniment.

Pour le mot organe, en particulier, la confusion est déplorable et cependant elle est bien compréhensible comme je vais essayer de le montrer maintenant. Je considère, dans l'histoire du monde, le moment où a apparu une partie nouvelle de l'organisation d'une espèce; cette partie n'a pas apparu tout d'un coup, mais progressi-

ıent au cours de plusieurs générations vivant dans les mêmes ditions de milieu; seulement, pour simplifier le langage, je supərai qu'elle a apparu en une seule génération.

omment cette partie a-t-elle apparu? Dans quelques cas excepnels dont les néo-darwiniens voudraient à tort faire la règle érale, cette partie nouvelle a été le simple résultat d'un hasard, simple accident tératologique; mais le plus souvent, pour ne pas presque toujours, l'apparition de cette partie nouvelle aura été onséquence du fonctionnement répété d'un organe nouveau, ıé exclusivement d'éléments déjà existants, et sous l'influence cte de conditions extérieures précises auxquelles répondait prément la *fonction* de cet organe. S'il y avait 50 individus de l'es- donnée, dans les conditions considérées, ces individus étant blables, la même fonction se sera établie chez tous de la même ière, c'est-à-dire au moyen des mêmes éléments; autrement dit, organe analogue sera constitué chez tous au moyen de parties ologues.

fonctionnement répété de cet organe analogue, chez nos ıdividus, développera chez eux tous les mêmes parties et, si ce loppement est assez frappant pour être considéré comme ayant né naissance à des parties nouvelles, à des appendices nouveaux, appendices seront *homologues*. Donc, étant donnés des individus ıblables, des parties *homologues* apparaîtront chez ces individus s l'influence de conditions identiques déterminant chez eux la duction d'*organes analogues*. Autrement dit, à l'origine, nous ıstaterons une étroite connexion, une relation de cause à effet re les analogies et les homologies.

Mais ensuite, ces parties nouvelles, homologues chez nos 50 individus, se transmettront héréditairement à leurs descendants en vertu principe de l'hérédité des caractères acquis, indépendamment conditions de milieu, c'est-à-dire même si ces conditions sont érentes de celles qui ont déterminé le fonctionnement des organes ıt sont résultées ces parties nouvelles. Supposons par exemple des causes mécaniques séparent les descendants des 50 individus lifiés en deux groupes dont l'un restera dans l'eau et dont l'autre ı transporté sur terre. Beaucoup des êtres qui auront subi cette gration forcée mourront rapidement, mais je suppose que lques-uns s'adaptent à ces nouvelles conditions de vie. En quoi sistera cette adaptation? Évidemment en une série de fonctionnents tels que la vie de ces individus soit réalisée dans le milieu ıveau. Mais des fonctionnements ne peuvent se réaliser qu'au yen de parties déjà existantes; ce sera donc à l'aide des parties

reçues héréditairement de leurs parents que se constitueront les organes nouveaux; pour la locomotion, par exemple, l'animal transporté de l'eau sur la terre se servira soit de son corps, soit de ses pattes; supposons qu'il se serve de ses pattes; ces appendices étaient, pendant la vie aquatique, des parties de l'organe de natation; une fois devenu terrestre l'animal se constituera tant bien que mal un organe ambulatoire dans lequel il emploiera ses pattes natatoires; mais l'action de marcher sur la terre étant différente de celle de nager dans l'eau, le nouvel organe ambulatoire n'emploiera pas de la même manière toutes les parties des pattes préexistantes; il emploiera certaines parties plus commodes qui, par cinétogénèse, se développeront d'autant, et il laissera sans activité d'autres parties des mêmes pattes, les parties qui servaient de rames, par exemple, lesquelles, par suite de la désuétude, s'atrophieront progressivement.

Lorsque l'adaptation sera tout à fait définitive, nous verrons donc que, entre les animaux devenus terrestres et leurs cousins restés aquatiques, des différences seront intervenues, par suite de l'adaptation de parties homologues à des fonctions différentes; autrement dit, entre les appendices considérés des animaux terrestres et aquatiques de même origine, l'homologie persistera, mais l'analogie aura disparu entre les organes locomoteurs dont font partie ces appendices. Et même cette absence d'analogie pourra, au point de vue purement morphologique, arriver à masquer les homologies, pourtant héréditairement réelles, des parties. Je suppose, par exemple, que l'appendice de l'animal aquatique se compose de deux branches parallèles, l'une mince et molle, l'autre épaisse et dure, la première servant à nager, la deuxième à marcher au fond de l'eau. Ce sera la deuxième qui servira à la locomotion terrestre et qui se développera d'autant; quant à la première, si elle ne peut être employée par l'animal pour autre chose que pour la natation, elle deviendra inutile, s'atrophiera et même pourra tout à fait disparaître à la longue. Or, une fois que cette partie aura disparu totalement, sans laisser de traces, il sera impossible d'établir une homologie absolue entre l'appendice aquatique et l'appendice terrestre, puisque le premier contient une partie qui n'est pas représentée chez le second, même par un rudiment. Combien d'appendices ont existé dans la série des ancêtres d'une espèce donnée, dont nous ne retrouvons plus aujour-
[illegible] dans la structure des animaux actuels! E[illegible]
[illegible]s ont joué un rôle indéniable dans l'histoir[illegible]
[illegible]; une espèce actuelle ne peut s'expliqu[illegible]
des formes successives qu'elle a traversé[illegible]
[illegible]ie sur la terre. Quelquefois, heureusemen[illegible]

les appendices disparus ont laissé de petites traces qui permettent à la sagacité des zoologistes de découvrir leur histoire évolutive, mais néanmoins le problème des homologies reste toujours bien difficile à résoudre.

Continuons l'observation de notre espèce adaptée à la vie terrestre en la comparant à l'espèce parente qui est restée aquatique et plaçons-nous toujours dans le cas où la partie natatoire des appendices a complètement disparu; je suppose que des nouvelles conditions mécaniques obligent quelques-uns de ces animaux terrestres à réhabiter l'eau; ces déserteurs retournant à leur patrie originelle vont-ils y reprendre l'aspect de leurs parents qui n'ont jamais quitté la vie aquatique? Évidemment non. Il va falloir que ces animaux terrestres réapprennent à nager avec les appendices qu'ils possèdent; ils vont le faire plus ou moins bien d'abord, puis ils s'accoutumeront à la natation et leurs appendices terrestres subiront une modification nouvelle; ils deviendront plus ou moins semblables à des rames, mais ces rames ne seront pas homologues de celles qui ont été perdues par les ancêtres quand ils ont quitté l'eau la première fois; ces rames primitives ont été complètement détruites, et ce sont de nouvelles rames qui apparaissent, formées avec ce qui chez l'animal terrestre peut devenir une rame.

On dit dans ce cas qu'il y a eu une adaptation secondaire; c'est un principe absolument général en biologie que les parties résultant des adaptations secondaires ne sont jamais absolument homologues de celles qui étaient résultées de l'adaptation primaire aux mêmes conditions de milieu. Et cela se conçoit très bien, puisque l'animal qui est l'objet de cette adaptation secondaire *est différent* de son ancêtre qui avait été l'objet de l'adaptation primaire, et que, par conséquent, il se comporte différemment dans des conditions identiques. En d'autres termes, il n'y a jamais d'évolution régressive proprement dite, ou plutôt d'évolution *rétrograde*, puisque le mot régression s'emploie dans le sens de destruction d'un organe et non de retour à une forme antérieure.

Il y a peut-être eu, dans le cours des générations successives conduisant aux espèces actuelles, un grand nombre d'adaptations successives à des conditions données avec interruptions intermédiaires par des conditions différentes; c'est-à-dire qu'il y a eu des adaptations primaires, secondaires, tertiaires..., etc., et ce que nous venons de dire nous a montré qu'il n'y a pas homologie parfaite entre les parties résultant de ces adaptations successives.

Par exemple, la grenouille, le canard, le phoque, ont *tous trois* des nageoires. Ces nageoires sont-elles homologues? Non, *évidem-*

ment; pour qu'elles fussent homologues, il faudrait qu'elles dérivassent d'une nageoire ancestrale commune à laquelle elles fussent elles-mêmes homologues, c'est-à-dire, d'une nageoire ancestrale qui se fût transmise directement en tant que nageoire, depuis cet ancêtre commun jusqu'aux trois animaux considérés. Or, cela n'a pas eu lieu, évidemment.

Nous sommes certains que la grenouille, le canard et le phoque ont un ancêtre commun qui était *poisson*; ce poisson avait des nageoires et il a probablement aujourd'hui des descendants qui sont des poissons, n'ayant jamais quitté l'eau, et dont les nageoires sont, par suite, homologues des nageoires ancestrales. Mais, certainement, parmi les descendants de l'ancêtre commun, il y en a eu qui ont quitté l'eau et ce sont ceux-là qui ont donné naissance aux ancêtres de la grenouille, du canard, du phoque; s'ils n'avaient pas quitté l'eau, ils seraient restés poissons.

Ayant quitté l'eau, ils se sont fabriqué des appendices locomoteurs, probablement au moyen d'une partie de leurs nageoires, puis ils ont vécu comme animaux terrestres et ont divergé, pour d'autres raisons, l'un dans le sens mammifère, l'autre dans le sens oiseau, l'autre dans le sens batracien.

Ce sont ensuite ces trois animaux *très différents* qui se sont de nouveau adaptés à la vie aquatique et il n'y a aucune raison, ces animaux étant différents, pour que ce soient des parties homologues de leurs corps qui se soient transformées en palmures.

On peut donc dire que, en tant que membres postérieurs, les pattes de la grenouille, du canard et du phoque sont homologues, puisqu'elles descendent toutes trois du membre postérieur du poisson, lequel membre postérieur n'a jamais cessé d'être membre postérieur dans la série des descendants; mais elles ne sont pas homologues en tant qu'appendices nageurs, puisqu'elles résultent d'une adaptation secondaire à la vie aquatique d'appendices différents.

Autrement dit, l'homologie entre les trois membres postérieurs considérés n'est pas plus grande que celle qui existe entre les trois membres antérieurs des mêmes animaux, dont l'un est une aile et les autres sont des nageoires. Une règle résulte de l'exemple précédent pour définir avec précision des parties homologues chez des animaux différents : deux parties sont dites homologues chez des animaux différents quand, remontant la série ancestrale de ces animaux jusqu'à l'ancêtre commun, on peut suivre les parties considérées jusqu'à une partie correspondante de l'ancêtre commun, sans rencontrer en chemin rien qui trouble l'homologie, c'est-à-dire

une adaptation secondaire des parties comparées. Homologie ivaut donc à homophylie.

Ainsi, par exemple, on ne considérera jamais l'aile du papillon mme homologue de l'aile de l'oiseau, puisque, si le papillon et seau ont un ancêtre commun, cet ancêtre est certainement anté- ur au poisson, ancêtre de l'oiseau, et qui n'avait pas d'ailes.

La connaissance des homologies *vraies* ou *homophylies* permet- it donc d'établir avec certitude un arbre généalogique, une clas- cation naturelle des êtres vivants; malheureusement, les analo- s résultant d'adaptations secondaires viennent rendre la besogne s difficile.

J'ai dit que la notion d'analogie est une notion purement physio- ique, de même que la notion d'organe qui y correspond; mais est impossible, en conservant un langage précis, de donner au t organe un sens autre que le sens purement physiologique, il n est pas de même du mot *analogie*, à cause des phénomènes de vergence; deux parties très différentes, qui sont employées par s organes analogues, peuvent arriver à se ressembler.

C'est ainsi que l'œil du poulpe et l'œil de l'homme présentent des ilitudes frappantes et cependant il est bien certain que le cris- in du poulpe n'est pas homologue de celui de l'homme, puisque, homme et le poulpe ont un ancêtre commun, cet ancêtre n'avait tainement pas de cristallin. On pourrait donc dire, même au nt de vue morphologique, que ces deux parties, non homologues, is se ressemblant par convergence à cause de l'analogie des anes dont elles dépendent, sont *analogues*. On pourrait le dire s créer aucune ambiguïté et le mot analogue aurait ainsi une nification morphologique. Il vaut mieux l'éviter et employer le t *homomorphe* qui existe; on dira alors que l'analogie des anes crée des homomorphies, que les parties dépendant d'or- nes analogues peuvent devenir homomorphes. Il n'y aura plus rs de confusion possible entre les parties homomorphes résultant fonctionnement d'organes analogues et les parties homophyles. aile du papillon est homomorphe de celle de la chauve-souris et e celle du pigeon; la nageoire de la grenouille est homomorphe de elle du requin et de celle du phoque, mais le membre antérieur de la grenouille est homophyle de celui de la baleine, de l'oiseau, de la chauve-souris, en tant que membre antérieur. Cette question des homomorphies et des homophylies, que j'ai essayé d'exposer le plus clairement possible dans les pages précédentes, est la grande difficulté des classifications naturelles; elle aurait même rendu impossible une telle classification si l'admirable principe de Fritz

Müller n'avait donné une base solide à la classification embryogénique.

VI. — *Le principe de Fritz Müller et la classification embryogénique.*

Nous avons, dès le début, envisagé comme devant être la plus naturelle, la classification généalogique et nous avons vu que de grandes difficultés provenaient, dans l'établissement d'une telle classification, des confusions possibles entre les homomorphies et les homophylies. Nous resterions donc extrêmement gênés pour constituer notre arbre généalogique, étant donnée la pauvreté des documents conservés par la fossilisation. Heureusement une idée féconde permet de suppléer à l'insuffisance de ces documents, c'est l'idée du parallélisme de l'embryogénie et de la généalogie, ou, comme l'a exprimée Fritz Müller, du parallélisme de l'ontogénie et de la phylogénie. Voici quelle est cette idée : Tout être vivant actuellement passe, au cours de son évolution individuelle depuis l'œuf jusqu'à l'état adulte, par des étapes morphologiques qui rappellent les étapes morphologiques de son espèce au cours de l'évolution spécifique, depuis le protozoaire ancêtre jusqu'à l'animal actuel; en un mot, la généalogie d'un animal est écrite dans son embryogénie.

On comprend aisément quel parti l'on peut tirer de cette idée pour établir la classification ainsi que nous la concevons aujourd'hui. Pour établir la parenté de deux êtres, nous devrions remonter l'échelle inconnue de leurs ancêtres jusqu'à ce que nous leur trouvions un ancêtre commun. Au lieu de faire cela, nous remonterons l'échelle connue de leurs stades larvaires, jusqu'à ce que nous leur trouvions un stade larvaire commun. Plus ce stade larvaire commun sera élevé en organisation, plus les êtres considérés seront proches parents. Plus, au contraire, ce stade larvaire commun sera simple, plus les êtres considérés seront éloignés sur l'arbre généalogique.

Par exemple, on a classé longtemps parmi les mollusques ou du moins à côté des mollusques, ces singuliers animaux marins que l'on appelle les Ascidies et qui ont la forme d'une bouteille à deux tubulures. Mais depuis qu'on leur a trouvé une forme larvaire qui ressemble beaucoup à un têtard de grenouille, on les a rapprochés des vertébrés dont leur forme adulte ne les rapproche pas le moins du monde; car il est certain que les ascidies et l'homme ont un ancêtre commun qui avait la forme d'un têtard, ou du moins une forme ichthyoïde. Au contraire, les ascidies et les mollusques n'ont

pas de stade larvaire commun plus compliqué que la *gastrula*, c'est-à-dire que la forme larvaire commune à tous les vertébrés et invertébrés, à tous les animaux enfin, sauf les protozoaires. Donc les ascidies et les mollusques sont parents très éloignés, si l'on compare leur parenté à celle qui unit les ascidies à l'homme.

Au contraire, l'homme est beaucoup plus voisin de l'oiseau que de l'ascidie, car ils ont en commun une forme embryonnaire poisson qui a des fentes branchiales, etc.

Ce simple exemple prouve l'intérêt énorme des études embryologiques. Malheureusement, les embryogénies des diverses espèces sont souvent troublées par des phénomènes secondaires qui les rendent moins nettes; j'en dirai quelques mots tout à l'heure (accélération embryogénique).

Au point de vue des homologies et des analogies, ou plus correctement des homophylies et des homomorphies, nous pouvons transformer en langage embryogénique ce que nous avons dit tout à l'heure en langage généalogique; nous dirons que deux parties, deux appendices sont homophyles quand on peut les suivre, sans rupture d'homophylie, depuis les deux adultes où on les remarque jusqu'à un stade larvaire commun à ces deux adultes. Ainsi, par exemple, le cristallin des vertébrés n'est pas homophyle, mais seulement homomorphe de celui des céphalopodes, puisque le stade larvaire commun, la *gastrula*, n'a pas de cristallin. Dans beaucoup de cas, la comparaison des embryogénies répondra directement à la question; dans beaucoup d'autres, elle répondra bien imparfaitement. Mais il y aura des moyens de se tirer d'affaire quelquefois, ainsi que je vais essayer de le montrer, à propos de l'exemple déjà étudié plus haut, de la dentition des rongeurs.

Vous vous rappelez que nous nous sommes demandé, dans la première partie de cet article, pourquoi le Wombat, ce rongeur marsupial d'Australie, était, malgré sa dentition de rongeur, séparé de l'ordre des rongeurs et classé dans celui des marsupiaux. Indépendamment des considérations de géographie zoologique sur lesquelles je ne puis insister ici (et qui ont également contribué à faire placer l'Aye-aye, habitant de Madagascar, dans l'ordre des lémuriens qui est presque exclusivement malgache), nous allons trouver dans l'étude embryogénique des mammifères des raisons suffisantes pour expliquer cette décision des classificateurs.

L'apparition des dents est un phénomène relativement tardif chez l'embryon des mammifères; or, en étudiant cet embryon à des stades bien plus précoces, tant chez le Wombat que chez les rongeurs, nous constatons qu'il y a entre les stades correspondants

une différence capitale. L'embryon de Wombat n'a pas de placenta, l'embryon de rongeur en a un; le stade commun est donc antérieur, non seulement à l'apparition des dents, mais encore à l'apparition du placenta et il n'y a pas homophylie entre le caractère rongeur du Wombat et le caractère rongeur des rongeurs. Je sais bien que le placenta n'est pas un caractère larvaire proprement dit, mais un caractère d'adaptation de l'embryon à un parasitisme spécial; le raisonnement précédent pourrait donc nous conduire à une erreur de classification comparable à celle que l'on commet en rapprochant les œufs à gros vitellus comme celui du poulpe et des oiseaux. Nous nous mettrons à l'abri de cette erreur en constatant la généralité de la présence du placenta chez tous les mammifères non marsupiaux, qu'ils soient rongeurs, carnassiers ou cétacés. En nous plaçant au point de vue généalogique, nous avons donc des chances de ne pas nous tromper, si nous disons que la divergence entre les placentaires et implacentaires est *antérieure* à la divergence des rongeurs d'avec les carnassiers et que, par conséquent, le Wombat doit être séparé des rongeurs. Cependant, je le répète, chacune des raisons précédentes, envisagée seule, ne serait peut-être pas suffisante pour nous donner une certitude; pour arriver à cette certitude, il faut rapprocher toutes les opinions tirées des considérations les plus diverses et, lorsque toutes ces opinions concordent, on peut croire que l'on a enfin trouvé la vérité scientifique.

Loi de Serres. — Le principe de Fritz Müller, si utile, nous l'avons vu, pour apporter à la classification généalogique l'aide des documents embryogéniques, est l'expression d'une admirable hypothèse, mais d'une *hypothèse* néanmoins et qui n'est pas susceptible de vérification.

Dès 1842, le naturaliste Serres avait énoncé une loi générale et *non hypothétique* qui, de même que le principe de Fritz Müller, conduit à la classification embryogénique comme à la classification la plus naturelle, sans faire intervenir la notion de parenté. Je vais essayer en terminant de montrer comment cette loi se déduit des faits par le simple raisonnement et comment elle conduit à une classification naturelle identique à la précédente.

Dans un article antérieur paru dans cette Revue même [1], j'ai essayé de montrer que la seule définition vraiment scientifique de l'espèce était la définition chimique, pour les êtres unicellulaires au moins. On doit appeler plastides de même espèce des plastides composés exclusivement des mêmes substances plastiques chimiquement définies.

1. *Mimétisme et imitation* (*Rev. phil.*, 1898).

De cette définition découle immédiatement la notion des espèces différentes; ce sont celles qui diffèrent par la nature chimique d'une au moins de leurs substances plastiques. Mais nous sommes bien embarrassés pour définir les *espèces voisines*, avec cette notion chimique.

J'ai essayé de montrer que cette définition est à peu près impossible pour les espèces unicellulaires, car nous ne saurions pas à quel genre de *voisinage chimique* nous adresser pour définir, au point de vue biologique, des substances plastiques voisines. Il n'en est plus de même quand il s'agit des êtres pluricellulaires qui, comme on sait, dérivent tous, par évolution individuelle, de plastides initiaux uniques, spores ou œufs. Entre les diverses propriétés chimiques des substances plastiques, nous choisirons, pour leur attribuer une importance capitale, *les propriétés morphogènes*. Ce n'est pas que des raisons philosophiques quelconques nous conduisent à choisir ces propriétés plutôt que d'autres, mais c'est que nous avons, dans le développement individuel des êtres considérés, un réactif d'une sensibilité inouïe de ces propriétés morphogènes, réactif grâce auquel nous pouvons suppléer, actuellement, à l'insuffiance de notre connaissance chimique des substances plastiques. Peut-être, quand la chimie aura fait des progrès, serons-nous amenés à reléguer la morphologie tout à fait au second plan!

Considérons le développement individuel de deux œufs composés de substances morphogéniquement voisines, *mais différentes*. Je le répète, la chimie d'aujourd'hui ne saurait pas nous montrer ces différences; le développement nous les montrera. Chaque œuf donnera, en effet, deux blastomères, et déjà dans cette division en deux blastomères il y aurait des différences, mais nous ne savons pas les apprécier; chaque blastomère se divise en deux, et les mêmes différences se manifesteront dans la deuxième division et s'ajouteront aux premières; et ainsi de suite; au bout de n divisions, on aura des deux côtés des masses de 2^n plastides et il est évident que, dans ces deux masses d'un nombre croissant de plastides, les divergences se seront accumulées et seront devenues de plus en plus sensibles; la similitude entre les deux agglomérations pluricellulaires ira donc forcément en diminuant par suite de l'accumulation de divergences minimes et aussi du retentissement des divergences déjà accumulées sur les bipartitions ultérieures.

Il y a une autre raison pour que les divergences croissent; en effet, une fois l'agglomération fermée, c'est-à-dire munie d'un milieu intérieur, la nature du milieu intérieur interviendra forcément dans les phénomènes consécutifs; or, les substances chimiques des plas-[illegible]nt différentes, les substances excrémentitielles qui accom-

pagnent leur assimilation sont également différentes et leur ac mulation dans le milieu intérieur modifie de plus en plus les con tions de développement de chacune des agglomérations.

C'est pour ces deux raisons à la fois que deux œufs entre lesqu nous n'aurions su, chimiquement, découvrir aucune différen nous donneront des adultes manifestement différents. C'est p cela que le développement est un réactif si sensible de la comp tion chimique de l'œuf, puisque des différences, imperceptib pour nous dans les plastides initiaux, se traduisent, au cours développement, par des divergences croissantes et aboutissent er à des adultes notablement dissemblables. Une autre conclus qui se dégage nettement du raisonnement précédent, c'est q dans des conditions analogues (à moins, par exemple, que des qu tités considérables de vitellus différemment disposées modifi mécaniquement les conditions du développement de l'un des pl tides initiaux par rapport à l'autre)[1], dans des conditions analogu dis-je, les différences sont beaucoup moins sensibles entre les e bryons correspondants de deux espèces voisines qu'entre les adult

Ceci posé, comment allons-nous définir des substances plastiq morphogéniquement voisines? Par les résultats du développeme cela s'impose. Plus, en effet, les substances considérées donner lieu, dès le début du développement du plastide initial, à des di gences rapides entre deux embryons, plus elles seront morphogé quement différentes et plus les adultes qui résulteront normalem de ces deux embryons seront différents.

Au lieu de tenter une définition chimique actuellement impossi des substances plastiques voisines, nous dirons donc que de plastides initiaux sont d'espèces voisines quand, dans les mên conditions, ils donnent lieu à des développements embryonnai qui restent longtemps parallèles avant de diverger notablement. V trois espèces A, B, C, dont les développements sont parallèles j

1. Quand il y a beaucoup de vitellus, sa présence intervient mécaniquem tant qu'il n'est pas consommé et peut, par suite, masquer considérablement ressemblance entre les embryons correspondants, même quand ces embry proviennent des plastides initiaux voisins, et l'on connait beaucoup de cas cela se produit ; mais, l'étude de la cicatrisation le prouve, pour beaucoup d pèces animales, lorsque le squelette ne s'y oppose pas, la forme du corp chaque instant est précisément la forme d'équilibre que prendrait, libérée toute entrave, l'agglomération polyplastidaire au moment considéré. Il n donc pas étonnant, quand l'entrave mécanique due au vitellus a disparu pa consommation de ce vitellus, que l'embryon prenne, débarrassé de cette entr nutritive, une forme beaucoup plus voisine d'un embryon de même âge (pro nant d'un plastide initial d'espèce voisine, sans vitellus) que ne l'ont été jusq là les formes du même âge des deux embryons évoluant parallèlement, l avec, l'autre sans vitellus.

qu'à un stade X; mais B et C restent parallèles jusqu'à un stade ultérieur Y. Je dirai que B est une espèce plus voisine de C que ne l'est A.

Il est donc logique de faire une classification des espèces d'après les divergences plus ou moins rapides qui surviennent entre les embryons au cours du développement; on mettra à des places très voisines celles des espèces qui ont un parallélisme du développement longuement prolongé; on réunira dans des groupements de plus en plus vastes celles qui ont des développements embryonnaires parallèles jusqu'à un stade de moins en moins avancé.

Voilà bien le principe de la classification embryogénique.

Je fais remarquer que nous sommes arrivés à cette conclusion par des considérations purement chimiques auxquelles est restée tout à fait étrangère la notion de parenté. C'est par cette notion de parenté que le principe de Fritz Müller diffère de la loi de Serres à laquelle nous allons arriver.

L'état adulte d'un être est déterminé, soit parce que son squelette devenu invariable s'oppose à toute modification ultérieure de forme et de dimension, soit parce que le renouvellement du milieu intérieur (surtout l'excrétion des substances nuisibles) ne peut dépasser un certain maximum de vitesse et que, par suite, il s'établit un équilibre obligatoire entre les gains à la période d'activité [1] et les pertes à la période de repos.

Dans les deux cas, ce sont les substances accessoires à l'assimilation qui interviennent le plus activement dans la détermination de l'état adulte; or, nous savons que les substances accessoires peuvent être très différentes pour des substances plastiques, même morphogéniquement voisines; il ne sera donc pas étonnant que des espèces voisines arrivent à l'état adulte à des âges différents.

Mais alors, quand une espèce deviendra adulte de bonne heure, son état adulte ne différera guère d'une forme embryonnaire d'une espèce voisine qui aura poursuivi plus loin son évolution. Donc dans un grand groupe de notre classification embryogénique, les espèces dites inférieures, c'est-à-dire parvenant de bonne heure à l'état adulte, seront la reproduction approximative de formes embryonnaires des espèces dites supérieures qui ne deviennent adultes que plus tard.

C'est l'admirable loi établie par Serres en 1842 : « L'embryologie est la répétition de l'anatomie comparée ».

FÉLIX LE DANTEC.

1. V. *Théorie nouvelle de la Vie*, Paris, Alcan, 1896.

LA PSYCHOLOGIE OBJECTIVE

I

Comme son nom l'indique, la psychologie objective s'applique à l'observation des autres hommes. Elle se distingue de la psychologie subjective, ou introspective, qui procède par observation intérieure, par conséquent directe, tandis qu'elle-même, étudiant les faits de conscience dans leurs signes, procède par observation indirecte. En prenant les termes à la rigueur, l'une et l'autre sont aussi anciennes l'une que l'autre. C'est qu'en effet si l'observation indirecte, comme on l'a fait souvent remarquer, ne peut pas se passer de l'observation intérieure, celle-ci de son côté, et quoi qu'il semble, ne peut pas davantage se passer de celle-là. Il ne faut pas croire que la connaissance de soi se tire uniquement de la contemplation directe de soi; ainsi réduite à ses seules ressources, elle ne saisirait guère qu'un flux ininterrompu et confus d'impressions. Au contraire, l'observation des autres, d'abord parce qu'elle provoque des comparaisons, ensuite parce qu'elle porte sur des signes, c'est-à-dire sur des mouvements faciles à distinguer et à ordonner, par là même amène à une lumière plus vive nos propres états et rend plus aisé leur classement. Observation intérieure et observation extérieure s'appuient l'une à l'autre, procèdent à de perpétuels échanges d'informations. La connaissance de soi se fait en grande partie de la connaissance d'autrui.

Ainsi comprise, la psychologie objective serait aussi ancienne que la psychologie subjective, ou plutôt elle ne ferait qu'un avec celle-ci, par suite elle aurait même domaine et mêmes limites. Or c'est ce qui n'est pas. La connaissance des autres, en tant qu'elle façonne la connaissance de soi, se réduit à celle des hommes avec qui nous vivons, c'est-à-dire avec une imperceptible fraction de l'humanité, il y a plus, avec la fraction qui nous est le plus ressemblante. Au contraire la psychologie objective porte de préférence sur l'observation des hommes qui diffèrent de nous, qui dépassent notre horizon, qui appartiennent à d'autres pays, à d'autres races, à d'autres temps.

Ces recherches, sans être aussi anciennes que les précédentes

ant ne sont pas nouvelles. Les pyrrhoniens dans l'antiquité, leur objection célèbre de la contrariété des opinions humaines, en offrent les premiers spécimens, et depuis eux Montaigne a s le même thème. Puis sont venus les empiristes comme Locke prétendant s'appuyer sur l'expérience, ont combattu l'univer- des principes rationnels et des principes moraux, et cette tion d'idées s'est prolongée jusqu'à notre temps, jusque dans re de ce philosophe d'hier qui était Paul Janet, et qui, dans napitre connu de sa *Morale*, mais suivant un esprit directement aire à celui des empiristes, affirmait au nom de l'expérience 'ersalité du bien et du devoir. De pareilles investigations ont intérêt et leur prix ; pourtant elles n'ont pas encore le caractère echerches scientifiques. C'est qu'en effet elles restent, pour dire, en sous-ordre; elles viennent à propos d'autres choses; sont des réponses à des problèmes que la philosophie générale és; elles sont des objections ou des répliques; bref, elles consti- des plaidoiries, non une science.

psychologie objective a quelques-unes de ses racines dans le icisme et dans l'empirisme; elle en a de plus profondes encore la philosophie de l'Évolution. S'il est vrai, comme celle-ci le nd, que tout change et se transforme, il est clair que l'esprit ain, lui aussi, évolue, que sa structure se modifie lentement, ude de ces modifications entraîne de toute évidence l'observa- des autres hommes : une psychologie évolutionniste est tout ellement une psychologie objective. C'est dans cet esprit qu'ont illé en Angleterre le créateur de la doctrine, Spencer, en France isciples MM. Espinas et Ribot.

surplus il ne s'agit pas d'une adhésion stricte à la formule érienne de l'évolution : on ne s'astreint pas à justifier à tout e passage de l'homogène à l'hétérogène, de l'instable au stable, ndéfini au défini. Ce qui importe, c'est l'esprit, non la lettre. n en son sens large, l'évolutionnisme est, non pas un principe, s encore un dogme, mais une perspective sur les choses, une ode. Cependant la méthode veut être précisée dans son emploi. emandera en effet ce qui, dans la vie mentale, doit, en tant que d'étude, lui être soumis. Assurément ce n'est pas tout l'esprit. nsation par exemple a toujours eu dans l'humanité le même nisme. Ce sera donc en dehors de la sensation, tout ce que la ience a, dans le passé, laissé et retenu de traces de son action. alors, tandis que tout à l'heure l'objet était trop étroit, voilà maintenant un autre s'annonce infiniment plus large; la psycho- paraît devoir se perdre dans l'océan des sciences historiques

et sociales, et le problème de sa nature devient le problème de ses rapports avec la sociologie.

La sociologie est une science qui étudie les phénomènes sociaux, et les phénomènes sociaux sont, comme l'a établi M. Durkheim, ceux que constitue un double caractère de collectivité et de contrainte. C'est le cas des actes qui relèvent de la loi et des actes qui relèvent de la coutume. Ces deux classes de faits composent un ensemble infiniment varié, et il suffit, pour s'en rendre compte, de se rappeler l'étrange richesse de contenu qu'on rencontre dans l'*Esprit des Lois*.

La sociologie a tout naturellement son point d'appui dans l'histoire. Pourtant elles ne se confondent pas. L'histoire étudie des faits qui se sont produits une fois en un point déterminé de l'espace à un moment déterminé de la durée et qui ne reparaîtront plus. Les guerres médiques, le passage à Rome de la République à l'Empire, la Réforme du XVIe siècle, la Révolution française sont des sujets d'études historiques : en un mot celles-ci étudient des *événements*. En revanche la sociologie étudie des *états*, c'est-à-dire des faits susceptibles de manifestations multiples, de réapparitions indéfinies dans l'espace et dans le temps : la famille, l'esclavage, la propriété, le culte sont des faits sociaux [1]. Les faits historiques sont, au plein sens du mot, particuliers; chacun d'eux est un individu; les faits sociaux ont une nature plus abstraite et plus générale, ils sont des espèces. Bien entendu, il y a des zones communes, et beaucoup de recherches sont indivisiblement historiques et sociologiques : telle, la *Cité antique* de Fustel de Coulanges; telle, la *Démocratie en Amérique* de Tocqueville. Mais de toute manière, la nature des rapports reste constante : l'histoire est la matière de la sociologie; elle procure à celle-ci ses éléments d'information. Aussi tandis que la méthode de la première est surtout une méthode de critique, celle de la seconde est plutôt une méthode de comparaison.

Or la psychologie objective supporte avec la sociologie les mêmes rapports que celle-ci avec l'histoire. Les états sociaux sont, par comparaison avec les événements historiques, généraux. Toutefois cette généralité est relative, et on peut en déterminer les contours. Par exemple l'institution de l'esclavage a eu des formes définies qui ne furent pas les mêmes en Grèce, à Rome, et, dans les temps modernes, avec les nègres d'Amérique. L'étude des ressemblances et des différences est possible, et elle est d'ordre sociologique. Pareillement les religions ont leurs cultes propres, et chacun a sa

1. La présente remarque a déjà été faite, notamment par M. Darlu.

forme si bien arrêtée qu'on peut la décrire; ici encore l'étude des différences et des ressemblances est possible, et tellement que toute une science neuve, la science des religions, s'est développée dans ces cinquante dernières années, déjà riche de résultats et de conclusions. Des remarques analogues s'appliqueraient à d'autres ordres de questions, politiques, économiques, etc. Ainsi se dégagent ces espèces dont on parlait tout à l'heure, véritables types d'activité collective dont la détermination regarde les sociologues.

Mais par delà ces types divers, sous ces espèces distinctes circulent et vivent d'autres états moins nettement définis dans leurs contours, plus généraux aussi, et qui s'imposent comme les raisons lointaines et profondes des spécimens de l'action sociale. Par exemple chaque société a sa religion propre, son culte et ses rites à elle; mais tous annoncent un même ressort interne, une âme commune, qui est le sentiment religieux lui-même. Plus précisément encore, chaque culte soumet les actes importants de la vie, ceux qui commencent ou qui achèvent des périodes données d'existence ou d'action, à des cérémonies religieuses, et ces cérémonies sont toutes sujets d'études possibles. Mais derrière elles une même idée se retrouve partout, à savoir que dans la vie humaine il y a des séries, que chacune forme un tout dont les parties se tiennent, que dès lors il est du plus haut intérêt de lui assurer un bon commencement. Or le sentiment religieux, en lui-même universel, et dans le sentiment religieux cette notion, également universelle, de séries à termes solidaires, sont, eux aussi, des sujets d'études possibles; ils ont leur contenu, leurs conditions, et la recherche de ces conditions, de ce contenu, constitue le domaine de la psychologie objective. Veut-on d'autres exemples empruntés à des ordres différents de questions? Voici la justice, qui est une des fonctions essentielles des sociétés gouvernées. La sociologie en recherche les modes divers, les étapes successives. Un peu partout elle retrouve une évolution sensiblement constante : à l'origine la vengeance individuelle, qui restitue avec usure le mal reçu; puis le talion, qui est un progrès, puisque l'idée d'égalité déjà s'y montre; puis le droit de châtier enlevé à la victime ou à ses parents et confié à des pouvoirs spéciaux dans la cité. Toutefois à travers toutes ces métamorphoses court un sentiment toujours présent : à savoir qu'au mal il faut une sanction, et qu'il y a des règles de la sanction. — Envisage-t-on, non plus la justice en son ensemble, mais quelqu'un de ses aspects? Il en est un qui, à une période donnée du processus social, se retrouve à peu près universellement, il s'agit des ordalies, par exemple des épreuves par le feu ou par l'eau bouillante. Tout

aussi bien que le précédent, ce cas provoque la réflexion : d'une part, comment se fait-il que l'esprit humain ait universellement ressenti le besoin de sanction? D'autre part, par quelles influences psychiques a-t-il pu se convaincre qu'un foyer embrasé ou une eau brûlante devaient révéler une faute commise ou au contraire proclamer une innocence? Autant de problèmes que la psychologie objective est en droit de revendiquer.

On le voit, tandis que l'histoire s'applique à des *événements* et la sociologie à des *états*, la psychologie s'applique à des *tendances*. Les premiers sont nettement particuliers, les seconds sont déjà généraux, les dernières sont universelles. Ceux-là sont des réalités contingentes, celles-ci sont des possibilités permanentes. Leurs rapports mutuels sont de part et d'autre les mêmes : les états de la sociologie prennent corps dans les événements, et les tendances de la psychologie objective prennent corps dans les états. C'est pourquoi la psychologie objective, pour s'édifier, devra faire appel aux données de la sociologie, de même que la sociologie faisait appel aux données de l'histoire; et de même qu'entre celles-ci les limites sont incertaines et insaisissables, de même elles le sont tout autant entre la sociologie et la psychologie. Voilà pourquoi certaines œuvres, telles que celles de M. Tarde, *Les Lois de l'Imitation*, *Les Lois de l'Opposition universelle*, peuvent se dire indifféremment œuvres de sociologue, œuvres de psychologue [1].

Toutefois si c'était là le tout de la psychologie objective, elle ne serait qu'un extrait de la sociologie, une abstraction de celle-ci, une résultante; elle serait un aspect d'une science, elle ne serait pas une science. Mais notre analyse prolongée va dégager un élément nouveau qui, ajouté au précédent, assure à la psychologie objective une originalité réelle, un domaine propre.

Nous avons dit que les tendances qu'elle étudie sont universelles. Cependant toutes, du moins en apparence, ne s'observent pas en nous. Aussi, à l'égard de celles-là, on peut entendre de deux manières différentes leur universalité. D'abord cela peut signifier que chacune de ces tendances se rencontre dans toutes les sociétés humaines, mais à un moment seulement de leur évolution; elle serait la caractéristique d'une période tout ensemble passagère et inévitable; elle se traduirait alors dans le langage, dans les actes, dans les habitudes. Pleinement aperçue, elle serait pleinement avouée; en langage leibnizien, elle serait, chez ceux qu'elle mène, une aperception.

1. On voit par là que, si nous acceptons de M. Durkheim sa définition de la sociologie, nous repoussons l'exclusivisme de ses élèves, qui contestent aux travaux de M. Tarde la qualification de sociologiques.

Puis l'évolution mentale continuant son cours, d'autres tendances nouvelles et contraires paraîtraient; nouvelles venues, mais entretenues, alimentées, incessamment fortifiées par une expérience et une réflexion de jour en jour plus avisées, elles accapareraient à leur tour et à leur profit l'attention, la conscience. Dès lors les anciennes, refoulées, peu à peu s'effaceraient, s'élimineraient de la substance de l'esprit, si bien que l'une d'elles, reparaissant sur un autre théâtre, produirait une impression de stupeur; elle serait une étrangère, ou mieux une aberration psychique, une monstruosité. Et ce point de vue est en effet celui du sens commun. J'ai beau en effet m'interroger; je ne retrouve, à ce qu'il semble, rien en moi de ce besoin qui poussait mes lointains ancêtres à adorer les fontaines et les arbres, ou à charger l'eau bouillante de décider de l'innocence ou de la culpabilité. Ainsi comprises, les tendances seraient universelles et momentanées.

C'est cependant une illusion, et suivant l'autre point de vue qui nous paraît être le vrai, elles sont non seulement universelles, mais encore permanentes. C'est que, pas plus dans l'homme que dans la nature, rien ne se perd. Des conceptions qui eurent leur heure de domination et d'éclat, rencontrent-elles plus tard d'autres conceptions mieux motivées et qui les convainquent de fausseté, sans doute elles perdent peu à peu de leur empire : il y a plus, à la longue, elles semblent disparaître totalement, mais ce n'est là qu'une apparence, et ici comme en tout l'oubli n'est que relatif. Dédaignées, écartées, elles se ramassent sur elles-mêmes et continuent dans les profondeurs du moi une vie obscure et insoupçonnée. Comme ces héros de tant de mythologies qui, après des exploits glorieux, soudain se dérobent à l'admiration, disparaissent retirés dans quelque caverne mystérieuse, endormis d'un sommeil séculaire et destinés à d'éclatants réveils, de même en nous nos plus vieilles tendances, que nous croyons mortes à jamais, au contraire résident sommeillantes en quelque recoin ignoré de notre nature. Même leur sommeil n'est pas complet. Ingénieuses à se satisfaire, elles continuent d'agir, elles rompent les parois les plus résistantes d'idées qui leur sont antagonistes, elles glissent à travers les interstices des ramifications, elles poussent ainsi au dehors des excroissances qui s'insèrent dans le tissu de nos habitudes et que tantôt nous avouons être des préjugés dont la raison nous échappe, tantôt que notre vanité revêt de formes complaisantes et menteuses.

Par exemple une coutume à peu près universelle se rencontre, de respecter dans les sacrifices des règles relatives à la couleur de la victime. Il importe en effet que celle-ci, suivant les cas, soit tantôt

blanche, tantôt noire, ou avec des taches de nuance définie en des points définis du corps [1]. Une telle préoccupation nous fait sourire, et produit l'impression d'une réelle aberration. En réalité il y a là une tendance permanente, très naturelle et très humaine. C'est qu'en effet l'ignorance des premiers hommes, entièrement livrés aux données des sens, sans aucune de ces informations scientifiques qu'on nous communique dès l'enfance, les soumet au despotisme des apparences : les plus marquantes représentent dans les choses les propriétés les plus importantes; ici c'est celui qui fait le plus de bruit qui fait aussi le plus de besogne. Or de toutes les propriétés sensibles, la plus éclatante, par conséquent la plus importante, c'est, non pas comme pour nous le mouvement, non pas comme pour les philosophes grecs le poids et la résistance, mais la lumière. Qu'on se rappelle les Védas, leur hymne perpétuellement renouvelé à la flamme brillante d'Agni, à l'aurore, au soleil, leur effroi au contraire de la nuit qui est pour eux le règne du néant. Qu'on se rappelle aussi les premières lignes de la Bible. Au commencement Dieu créa les cieux, c'est-à-dire l'espace, et la terre, mais une terre informe et vide; et alors dans ce chaos il introduit le premier agent de toute existence, c'est-à-dire non les continents et les mers, non pas même le soleil et les astres (qui ne viendront que plus tard), mais la lumière; Dieu dit : Que la lumière soit, et la lumière fut [2]. Si donc à une intelligence novice la lumière apparaît comme le principe souverain de toute forme, de toute existence, la couleur, qui est comme son premier-né, comme son immédiate émanation, ne devient-

1. V. entre beaucoup d'autres d'assez nombreux exemples cités incidemment par Marillier, *La place du totémisme dans l'évolution religieuse*; Rev., *Histoire des religions*, XXXVI, XXXVII.

2. Le sens qu'on présente ici est le sens traditionnel. N'étant pas hébraïsant, je n'ai pas à le juger. Il soulève cependant des difficultés que je soumets aux savants compétents :

1° Avant de créer la lumière, Dieu a déjà créé les cieux et la terre. Cette intervention est la première et la plus caractéristique de la toute-puissance divine puisqu'elle a tiré quelque chose du néant. Comment se fait-il alors que le monde ait été créé en six jours et non en sept? La création du ciel et de la terre et la création de la lumière, si profondément dissemblables, seraient-elles l'œuvre d'un seul et même jour, d'un seul et même acte de volonté?

2° A chacune des manifestations de sa volonté agissante, Dieu constate qu'elle est bonne : ainsi « il vit que la lumière était bonne ». Comment se fait-il que la création des cieux et de la terre, œuvre pourtant la plus décisive, seule n'est pas qualifiée?

Au contraire, toute incohérence disparaîtrait avec l'interprétation suivante : Au commencement Dieu *façonna* les cieux et la terre, qui étaient informes et vides; il les façonna d'abord en y introduisant la lumière. Celle-ci est dès lors sa première création, la première qualifiée, et l'œuvre entière se déroule en six jours. Mais aussi la lumière deviendrait vraiment le principe de toute existence.

ɪas tout naturellement la première des qualités, et dans chaque : la propriété par excellence? On comprend dès lors pourquoi eligions, partout conservatrices des vieilles traditions, maintent dans leurs rites à cet aspect des victimes un prix extrême. is ce n'est pas tout. Dans sa forme consacrée, la coutume a ru de nos civilisations, la tendance est restée. Et d'abord elle trouve en chacun de nous au cours de l'enfance qui juge de leur des objets d'après leurs teintes et leur éclat. Parmi les es, elle se réfugie en des préjugés étrangement tenaces. L'anɪie méprisante et encore si répandue des blancs à l'égard des əs, le dédain, connu et accepté dans une certaine école d'anɪologie, des blonds pour les bruns, des Germains pour les s, l'importance sacro-sainte que nous attribuons dans certaines nonies à la couleur de la cravate, qu'est-ce autre chose qu'une cation persistante et inconsciente du même mécanisme mental ɪit qu'un Cafre ou qu'un Indou tremble à la pensée d'immoler ɪlier noir au lieu d'un bélier blanc?

s tendances qu'étudie la psychologie objective sont donc de sortes, les unes, comme le sentiment religieux et le sentiment justice, permanentes et toujours visibles, les autres également ɪanentes, mais avec deux modes bien différents d'existence, un ɪier où elles occupent le devant de la scène, où elles sont domices et conscientes; un second où à leur tour dominées, désaəs, elles végètent dans l'ombre, inconscientes. Sous l'une ou 'e de ces formes, elles se rencontrent chez tous les hommes, se rencontrent donc en chacun de nous. Et voilà que, après pris pied dans le domaine de la sociologie, après avoir recueilli in sur tous les points du monde des renseignements et des tats, la psychologie objective, par ce long détour, revient au ɪine de la psychologie subjective, à la conscience individuelle. à aussi sa physionomie achève de se dégager. Livrée à ses seules ɪurces, jamais la conscience individuelle ne retrouverait au fond :-même ces tendances endormies, sortes d'assises mentales qui ortent, mais que recouvrent et que masquent des principes plus əs. La psychologie objective apporte les lumières qui lui mant; dégageant les traits psychiques des autres hommes, surtout ɪlus éloignés et des plus différents, elle dégage en même temps ɪues-unes des plus obscures inclinations qui persistent en -mêmes; restituant les divers types de mentalité, elle restitue verses couches de notre pensée; ressuscitant au loin les tour; d'esprit les plus étranges, elle reconstitue en nous l'homme ɪnt dans son intégrité; aux besoins oubliés ou éteints elle rend

la vie et la voix; elle est au sens platonicien du mot une véritable réminiscence. En d'autres termes, la psychologie objective, comme la psychologie expérimentale, est un instrument de pénétration, un appareil isolant et révélateur d'une catégorie spéciale de phénomènes « cryptoïdes [1] »; elle commence son enquête là où l'introspection toute seule finit la sienne, elle plonge dans la vie inconsciente de l'esprit. Elle n'est donc ni une simple résultante des données de la sociologie, ni encore moins le recueil des données de l'introspection; elle est un composé indivisible et unique d'observation sur le dehors et d'observation sur le dedans, de sociologie et de psychologie intérieure.

II

Ce composé original assure une méthode elle-même originale. Celle-ci, complexe comme le sont toutes les méthodes, même dans les sciences les plus simples, a sa forme propre avec ses moments définis; on devra s'attendre à ce qu'elle ne soit ni la même que la méthode de la sociologie, ni la même que celle de la psychologie introspective, mais à ce qu'en un certain sens elle les englobe. Il est à peine besoin de dire qu'elle commence par l'investigation expérimentale, et que, à l'imitation des sciences de la nature, il lui faut tout d'abord dans l'accumulation des faits la quantité. Elle fera appel aux informations de toute provenance, observations directes, récits de voyageurs, documents historiques. En d'autres termes, elle doit se constituer tout d'abord une matière. Puis, par un travail de classement et de description, elle atteindra un premier résultat. Par exemple, elle divisera les hommes d'après l'âge, et à la psychologie de l'adulte, qui se constitue par observation immédiate, elle ajoutera la psychologie de l'enfant, la psychologie du vieillard. Celle-ci, on ne sait trop pourquoi et à la différence de celle-là, n'est même pas ébauchée. D'instructives et curieuses recherches sur l'enfant, inspirées par Taine, ont reçu plus récemment avec les Pérez et les Baldwin leur plein développement. La vieillesse a pourtant, elle aussi, ses propriétés, ses conditions mentales, qui sont encore en partie des secrets. — Outre l'âge, il y a la situation sociale, le milieu. L'infinie diversité des professions avec leurs traditions, leur esprit de corps, leur pli, se prêterait à de longues enquêtes déjà sur certains points commencées [2]. Il y a aussi les degrés de culture, et ici

1. V. Boirac, *Les phénomènes cryptoïdes*. (*Revue philosophique*, janvier 1899.)
2. V. notamment, parmi les études les plus récentes, Palaute, l'*Esprit de corps*. (*Revue philosophique*, août 1899.)

communs aux sauvages parce qu'ils sont communs à tous les hommes, conditions nécessaires d'existence? Comment l'observation toute seule se tiendra-t-elle à égale distance des remarques trop particulières et des remarques trop générales? D'autre part l'observation sur les étrangers entraine l'obligation de s'entretenir avec eux. Or une conversation est un monologue qui se déplace, et tout monologue exerce une influence d'ordre suggestif. Comme l'enfant, le sauvage, par la seule présence d'un civilisé, par la nature des questions posées, d'instinct adapte à celles-ci ses réponses, s'ouvre à une bouffée de pensées neuves, sur-le-champ grossit et par là même modifie son bagage d'idées.

Ces diverses causes d'erreur montrent que la méthode de description ne suffit pas; elle en appelle une autre, qui a renouvelé toutes les sciences de la nature, celle qu'actuellement la sociologie emploie, c'est-à-dire la méthode comparative. Aussi de même que la psychologie comparée de l'homme et de l'animal est devenue la psychologie comparée entre eux des animaux, de même la psychologie objective doit devenir la psychologie comparée des diverses races humaines comme aussi bien des diverses sortes de situations sociales, des divers types ethniques d'enfance ou de vieillesse.

La description seule édifierait des galeries de formes mentales, de portraits dont chacun serait un tout aux éléments inséparables, mais qui seraient séparés les uns des autres, classés suivant des rapports extérieurs. Elle s'achemine par la notation successive des détails, par l'analyse, à des restitutions d'ensemble, à des synthèses. La méthode comparative suit une marche inverse : elle part de la synthèse pour aboutir à l'analyse; elle rapproche les formes séparées, dégage des caractères qui de l'une à l'autre se retrouvent, se développent ou déclinent suivant un mouvement progressif. D'une part, dans chaque type, les propriétés qui le composent cessent de former un bloc; reconnaissant les affinités qu'elles ont avec les éléments d'autres types, elles s'ordonnent, non plus comme les divers aspects d'un portrait, mais comme les pièces inégalement anciennes d'un système : elles se dissocient. D'autre part, rapprochées de parties jugées analogues dans les formes étrangères, elles se disposent ensemble suivant des degrés continus de croissance ou de décroissance; par là elles révèlent des directions d'idées, le sens suivant lequel elles s'orientent. La collection de tableaux fait place aux séries de fonctions, les propriétés aux tendances, l'anatomie à la physiologie. La monographie retrouve les groupes d'états qui en fait se sont déroulés ensemble; au contraire la comparaison, comme il est arrivé en biologie et en philologie, dégage les lois à

manifestations intermittentes, hétérogènes d'apparence, et qui, sur les points les plus éloignés de l'espace et du temps, s'expriment en modes infiniment changeants. Mais aussi la nature des problèmes se transforme : auparavant on allait parmi les multiples zones de la pensée, on recueillait au passage les spécimens de la flore mentale : maintenant on procède par questions, on étudie des possibilités de sentiments ou d'idées, moins compréhensives et plus générales que les formes concrètes, en revanche plus obscures en profondeur par ce qu'elles retiennent du passé et par leurs poussées vers les modes à venir. En un mot, l'investigation qui passe de la description à la comparaison, c'est la psychologie transportée des coexistences aux successions causales, de l'espace à la durée.

Si féconde qu'elle soit, la méthode comparative a pourtant ses limites; elle est et elle reste une observation. Les hommes qu'elle rencontre, à tous les degrés de l'évolution sont, envisagés à part, des esprits formés; les tendances qu'ils annoncent ont déjà un passé. Si loin qu'on remonte, on les trouve à un moment déjà avancé de leurs parcours. En d'autres termes, l'observation ne saisit que des faits, c'est-à-dire des résultats. Les besoins à leur naissance, dans leur sourd travail d'élaboration, d'un seul mot les origines lui échappent. Ce n'est pas tout : nulle part l'observation ne saisit l'homme d'une idée unique : ce qu'elle trouve, c'est toujours un composé d'inclinations qui tout ensemble s'entr'aident et se limitent. La loi fondamentale de la conscience comme de la vie est une loi d'équilibre. S'en tient-on aux données de l'expérience, dès lors on se condamne à ignorer le vrai contenu de chaque tendance; l'envisageant à l'œuvre avec d'autres, on méconnaît tout ce qu'elle renferme en ses profondeurs de virtuelles énergies, de même que, la surprenant à une heure déjà tardive de son développement, on passe sans voir ses commencements et ses causes. On aboutirait ainsi à une science qui, malgré ses découvertes et ses conquêtes, serait en fin de compte un entassement de faits posés, mais inexpliqués, une science tout empirique. C'est ce qui arrive à la philologie : remontant à travers les formes phonétiques, elle a atteint des racines qui sont toutes autant de faits sans raisons connues, de problèmes pour l'instant pressants et irrésolus.

La même barrière n'arrête pas la psychologie. Celle-ci a affaire, non à des faits matériels que d'autres faits matériels seuls préparent, mais à des états psychiques, à des idées qui ont en d'autres idées leur source. Aussi, à ce point précis de ses recherches, elle substitue à la méthode de comparaison, et plus généralement de l'expé-

science directe, une méthode de pure analyse. Il arrive ici quelque chose d'analogue à ce qui s'est passé pour la mécanique. La mécanique a débuté avec l'observation collective, recueilli de longue date et classée, des principales formes de mouvements, leurs progrès les plus saillants. Puis d'autres observations, plus délicates et plus rares, ont suggéré à des esprits pénétrants, par exemple à Galilée, les lois du pendule et de la chute des corps. Mais déjà l'expérimentation avait remplacé l'expérience pure. Galilée, en imaginant des mouvements artificiels, avait simplifié ceux que d'ordinaire la nature produit. Par là il orientait la mécanique vers sa méthode qui est toute de construction et de déduction. Le savant, loin de s'en tenir aux faits, les dépasse ; il conçoit des mobiles purs dans un milieu homogène, il leur attribue des mouvements rigoureusement géométriques avec des vitesses rigoureusement arithmétiques, et, les composant ensemble, il en dégage des résultantes qui, soumises ensuite au contrôle des faits, coïncident avec la réalité. En d'autres termes, la mécanique est une hypothèse prolongée qui part de l'expérience et, par ses conséquences, y revient; c'est pourquoi, en dépit du rôle prépondérant qu'elle assure aux mathématiques, elle reste une science de la nature.

Un travail du même genre s'impose à la psychologie objective : une tendance universelle et devenue inconsciente est-elle reconnue, on l'enlève à son milieu habituel, on la dégage des cadres de sentiments et d'actes dans lesquels on l'avait d'abord et tour à tour rencontrée ; puis, de même qu'en mécanique on pose le mobile conçu dans un espace idéal, de même on transporte la tendance, envisagée isolément, dans une conscience idéale. Par là on entend une conscience qui n'est plus déterminée, c'est-à-dire que ne caractérise point un ensemble particulier d'aptitudes et de goûts. Dépouillée de toute idée acquise, affranchie de toute influence extérieure, elle accueille avec une parfaite docilité la tendance qu'on dépose ainsi dans un milieu où on fait au préalable le silence et le vide. En d'autres termes, on procède par le raisonnement comme on fait dans les expériences d'hypnotisme, on recourt à la méthode d'isolement pour saisir l'action intime d'une force livrée à elle-même. Une pareille supposition n'a rien de chimérique : une conscience idéale, c'est, aussi bien que celle d'autrui, la nôtre propre où, par un vigoureux effort d'abstraction, nous écartons les idées dues à notre éducation pour installer à leur place la tendance en question et suivre du regard intérieur la pression qu'elle exerce sur le sujet. Il y a plus : ce transfert facilite la besogne. Dans les sciences de la nature, il est impossible, on le sait, de créer des

coïncidences solitaires; on a tourné la difficulté en transportant les coïncidences supposées dans des ensembles multiples et divers de phénomènes : c'est le fondement des méthodes de Stuart-Mill. Pareillement s'il s'agit d'une habitude relevée dans des esprits neufs et lointains, le psychologue a tout profit à la transporter dans le sien propre; là, par son étrangeté, elle tranche avec nos propres habitudes, et ce contraste, à lui seul, prépare et garantit une sorte de solitude. Qu'ensuite la réflexion, d'une poussée énergique et soutenue, refoule et maintienne à l'arrière-plan nos manières mêmes de sentir, alors on verra la tendance en quelque sorte prendre racine sur ce sol neuf, s'épanouir librement, étaler ses vertus intimes, révéler ses effets. Comme l'espace idéal des physiciens est l'espace réel simplifié, réduit à ses lignes essentielles, la conscience idéale est la conscience réelle, celle de tous les hommes, la nôtre tout autant que celle d'autrui, mais raffinée et diluée, réduite à ses contours primitifs. Et de même que le travail de construction du physicien est et reste la vision mentale d'un mobile imaginaire dans un plan imaginaire, de même l'analyse présente est la vision, elle aussi, tout intérieure d'une tendance dont le psychologue suit en pensée le mouvement et la direction. A vrai dire, elle n'est ni personnelle ni étrangère, ni directe ni indirecte; elle marque le point d'intersection de l'observation sur soi et de l'observation sur autrui; en elle se fondent l'interprétation par le dehors et l'introspection.

Tout procédé d'isolement est un appareil grossissant. La tendance posée à part, mise à nu, montre successivement ses divers aspects auparavant masqués ou confondus avec d'autres; elle gonfle, pour ainsi dire, son contenu, dilate ses contours, accuse ainsi ses propriétés. Par là sa teinte propre se résout en nuances élémentaires et distinctes; celles-ci, à leur tour, trahissent leur provenance, les unes jaillies du fond même de l'idée, parties intégrantes de sa substance, les autres, simples reflets, communiquées du dehors. Comme un corps soumis à l'action de la chaleur, la tendance peu à peu laisse se déposer en résidu étranger les parcelles d'idées que les influences de son voisinage y avaient incrustées; en revanche elle retient et révèle les caractères inséparables de sa nature, constitutifs de celle-ci, sa pure essence. C'est ainsi, pour revenir à un exemple déjà indiqué, qu'on peut espérer, dans l'étude des inclinations de l'enfance, faire le départ entre les penchants vraiment primitifs et l'apport incessant de l'éducation.

La détermination du contenu prépare la détermination des origines. Celle-ci, on l'a vu, échappe à l'expérience; avec l'analyse

elle devient possible. C'est que toute tendance a sa source dans une autre tendance, ou, comme disait Spinoza, toute idée provient d'une autre idée. Mais ce n'est pas dire assez. On pourrait croire en effet que les habitudes de l'esprit, multiples et diverses, ont autant de provenances elles aussi multiples et diverses. Par exemple, à prendre à la lettre la théorie kantienne de l'innéité, les catégories seraient autant de fonctions distinctes, contemporaines et irréductibles. Au contraire si, au lieu de s'en tenir aux données d'une conscience de philosophe, on cherche ce que deviennent, aux divers stades de l'évolution mentale, les principes rationnels, on reconnaît dans les uns et les autres, avec des aspects successivement modifiés, les formes dérivées d'une seule et même loi primitive, à savoir la tendance à poser toute représentation comme une réalité. Toutes ensemble, elles ne sont qu'une attitude mentale unique que des directions différentes ont revêtues ensuite de caractères différents. Le principe de substance, c'est la représentation distincte qui s'érige en réalité distincte; le principe de causalité, c'est la représentation qui, apparaissant d'elle-même, se suffit à elle-même, cause de soi; le principe de finalité, c'est la représentation qui est à elle-même sa propre fin : chaque représentation est toute la raison en puissance.

Une tendance est donc expliquée quand on a retrouvé à la source même de la pensée l'inclination naturelle et inévitable qui l'alimente, et le mode de dérivation. Le langage ayant ses exigences, on enferme volontiers cette inclination dans une formule qui, prise à la lettre, pourrait éveiller des scrupules : ils seraient d'ailleurs vains. Il ne s'agit pas de savoir si, oui ou non, à un moment donné, en quelque lieu donné, un esprit s'est rencontré qui l'aurait appliquée strictement, qui par exemple aurait invariablement érigé chacune de ses représentations en cause, en substance ou en fin. Il suffit que, plus on remonte vers des formes novices de la conscience, plus la tendance paraisse s'accentuant. La comparaison avec la mécanique revient une fois de plus : nulle part les graves ne tombent suivant une vitesse en toute rigueur uniformément accélérée, nulle part les mobiles ne suivent une ligne absolument droite. Les lois du mouvement sont des limites vraies sans être réelles; pareillement la formule qui exprime une tendance originelle, représente, elle aussi, une forme limite : elle peut n'être pas réelle et être vraie.

L'analyse prépare un dernier résultat : en possession du contenu et des origines, elle dégage avec une précision nouvelle l'orientation des tendances et les lois de leurs transformations. Aussi tandis que la méthode comparative risque de s'arrêter aux formes où un

premier regard les reconnaît, où elles sont, pour ainsi dire, transparentes jusqu'en leur fond, l'analyse, portant plus loin ses investigations, les retrouve au besoin sous les dehors les plus dissemblables et en des milieux où on ne s'attendrait guère à les rencontrer. C'est elle notamment qui, poussant jusqu'à notre conscience orgueilleuse de civilisés, rétablit la filiation d'habitudes jusque-là suspendues dans le vide, ou, par la déduction, restitue au jour des penchants ensevelis.

On le voit, l'analyse complète les données de la méthode comparative; elle pénètre plus avant dans le contenu, elle remonte plus loin vers les commencements, elle descend plus bas vers les formes finales. Et qu'on ne dise pas que, tournée en raisonnement pur, elle nous entraîne, comme on pourrait le dire de la métaphysique, dans la pure conjecture. Si elle dépasse l'expérience, elle s'en inspire; l'expérience, formée d'une infinité de constatations, reste à la fois invisible et présente. De plus elle reparaît à la fin à titre de contrôle quand il s'agit de soumettre la théorie à l'épreuve des faits; elle avait eu le premier mot, elle a aussi le dernier. L'analyse est ici le pendant du raisonnement expérimental de Cl. Bernard, consécutif et antérieur à des faits observés. Elle est une hypothèse systématisée entre deux séries de constatations.

III

Une dernière question se pose : quelle est dans la psychologie générale la place de la psychologie objective? Quels rapports supporte-t-elle avec les autres branches du même tronc, avec la psychologie physiologique comme avec la psychologie subjective? Cela revient à se demander quelle est, dans l'ensemble de la vie mentale, la place des tendances qu'elle étudie, comment elles se comportent avec les états inséparables de toute conscience, tels que la sensation, le besoin, le vouloir, la raison. Bon gré mal gré, toute une théorie de l'esprit s'engage dans la réponse. Et c'est là, si l'on veut, un cercle vicieux; mais le cercle vicieux est inévitable, il se retrouve partout. Toute science en effet présuppose, pour se définir, un minimum de vérités acquises, de résultats déjà obtenus. C'est une obligation de ce genre qui ici s'impose. Considère-t-on en effet, avec la plupart des philosophes, que l'esprit comprend deux sortes de fonctions et deux seulement, la sensation et l'entendement, dès lors la réalité de la psychologie objective s'évanouit. Que pourrait-elle être en effet? Innéistes et empiristes sont d'accord sur le contenu de la sensation et sur le contenu de l'entendement. Les uns et les autres voient

dans la raison un même mécanisme avec les mêmes agencements; sans doute on discute sur sa provenance; mais antérieure ou postérieure à l'expérience, dès qu'elle se montre, elle montre avec elle des fonctions constantes. Par exemple, la loi de causalité dérive-t-elle de l'association, ou au contraire la fonde-t-elle, c'est ce qu'on conteste de part et d'autre; mais de part et d'autre elle est le besoin, partout où elle se manifeste, de chercher au delà de tout fait donné un antécédent causal, elle est la loi de succession constante et inconditionnelle. Pareillement la notion de l'absolu, suivant ceux-ci, précède la constatation du relatif, et suivant ceux-là elle en dérive; en revanche pour tous elle ne se conçoit qu'en corrélation avec l'autre notion, contraire et complémentaire, du conditionné. Ainsi envisagée, la marche de l'esprit se simplifie : pour les empiristes, l'histoire de l'expérience est l'histoire de la loi d'association et de ses modes immuables de composition; pour les innéistes, elle devient l'histoire des applications, d'abord incertaines et maladroites, d'une raison également immuable. Dans ces conditions, les tendances dont s'occupe la psychologie objective seraient ou bien des preuves indéfiniment multipliées du principe d'association en exercice; elles seraient simplement des illustrations ou des exemples; ou bien elles se présenteraient comme les spécimens d'une raison tâtonnante et trébuchante, elles seraient les formes indéfiniment diversifiées de la sottise, le musée des absurdités. La psychologie objective dans le premier cas renforcerait simplement une thèse déjà connue; dans le second, elle serait un chapitre de tératologie amusante, dans le premier et dans le second elle serait stérile.

Que le fond commun aux deux doctrines soit reconnu vrai, on devra s'incliner, car rien ne tient contre les faits. Mais les doutes, à un examen attentif, se multiplient. Dès le début une première objection se présente : si les tendances de la psychologie objective n'ont pas une nature à part, d'où vient dans certaines d'entre elles leur persistance indéfinie sous une forme inconsciente? D'où leur vient cette perpétuelle tentation de nous ressaisir? Dans l'hypothèse empiriste, elles devraient être homogènes tout ensemble à la sensation et à la raison, elles devraient donc bénéficier de l'action successive, mais toujours légitime de ces deux facteurs et conserver leurs droits à l'existence; dans l'hypothèse innéiste, elles seraient des jugements de hasard qu'on abandonnerait une fois leur vanité reconnue et qui n'auraient plus de motifs de ressusciter : une opinion en effet n'est pas nécessairement un besoin. On a vu plus haut qu'elles sont tout autre chose, aussi vaines que les erreurs, aussi tenaces que les principes. Ne serait-ce pas qu'ensemble elles composent une fonc-

tion mentale à part, une *espèce* originale qui n'est ni la sensation ni l'entendement, et qu'on pourrait appeler la pensée spontanée ou l'imagination? L'esprit ne serait plus le couple énigmatique de l'image et de la raison, l'irritant dualisme de la *doxa* et du *noûs*; trois étages superposés d'aptitudes le constitueraient : la sensation, principe de l'instinct; la pensée spontanée, principe de l'art; la réflexion, principe de l'entendement et de la science. On a essayé ailleurs d'établir cette hiérarchie en partant de notre propre esprit et en remontant par régression vers des formes de plus en plus naïves pour dégager leur loi essentielle et en déduire ensuite les diverses applications[1]. On peut, en prenant son point de départ à l'autre bout de la vie psychique, c'est-à-dire dans l'animal, et en procédant par progression ascendante, retrouver le même type avec les mêmes caractères. On se bornera d'ailleurs à des indications sommaires.

L'instinct est le règne de la sensation présente; un mécanisme préordonné le fonde tel que la représentation actuelle détermine un acte qui, à son tour, produit une impression nouvelle, et ainsi de suite. L'instinct, c'est une succession automatique d'images par une succession automatique de mouvements. Dans la vie normale, le mécanisme suffit à sa tâche; approprié au milieu, il guide l'animal, lui procure les matériaux nécessaires à son entretien, le préserve des dangers possibles. Mais un changement brusque survient-il, la machine ingénieusement agencée trahit ses limites : ou bien le mouvement n'obéit plus à l'image, ou bien le mouvement accompli ne produit plus son effet. Néanmoins le besoin persiste; il arrive alors, suivant l'espèce, ou, dans l'espèce, suivant l'individu, que tantôt celui-ci répète obstinément, stupidement, des efforts vains jusqu'à ce que l'épuisement le réduise au repos, ou bien qu'il tâtonne et improvise un procédé inédit qui parfois le tire d'affaire. Un chien et un renard ont été attachés, on leur présente un os et on le pose à proximité, toutefois hors de leur portée. Le chien tire sur la corde, tend la tête, allonge la patte : une première fois il échoue, puis il recommence de la même manière la même tentative; finalement il s'arrête et se couche. Le renard emploie d'abord des moyens tout semblables, qui sont en effet les plus naturels, il en éprouve l'inutilité, et c'est alors que, pivotant sur le train de devant, il ramène l'os avec une patte de derrière[2]. Ce trait est tout le con-

1. Je me permets ici de renvoyer à mon travail, *l'Ignorance et l'Irréflexion* (Alcan).

2. L'exemple a été cité par M. H. de Parville dans une de ses *Chroniques scientifiques* du *Journal des Débats*.

traire de l'instinct; l'instinct est une routine héréditaire. l'acte du renard est une innovation individuelle, et c'est pourquoi il est intelligent. L'intelligence sort donc, non pas de la sensation, mais de l'insuffisance sentie de la sensation. C'est sous cet aspect sans doute et dans des conditions analogues que, à la faveur des circonstances, elle apparut dans l'humanité primitive. Telle tribu avait jusqu'alors et sans peine vécu des fruits du sol; soudain une grave difficulté se présente, inondation ou sécheresse, invasion ou émigration forcée; les ressources accoutumées se dérobent, un péril pressant se déclare : c'est une crise que l'inertie termine par la mort qu'au contraire une activité ingénieuse dénouera peut-être à son profit. Dans l'homme comme dans l'animal, l'intelligence à sa naissance a été le besoin, l'effort et le pouvoir d'inventer.

Point par point elle s'oppose à la nôtre telle que la réflexion l'a façonnée. Sans doute toutes deux se ressemblent par leur plasticité, toutes deux savent faire face à des difficultés imprévues; c'est que l'une et l'autre, elles sont l'Intelligence en général en tant que celle-ci s'oppose à l'Instinct; pourtant, si elles appartiennent à un même genre, elles sont deux espèces de ce genre.

Toutes deux travaillent à résoudre des difficultés; mais ces difficultés n'ont point la même origine. Avec l'intelligence spontanée, ce sont les choses qui les provoquent, c'est la nature qui les pose, ou mieux qui les impose. Au contraire la réflexion se les procure à elle-même : des croyances avaient jusque-là paru limpides et sûres, et voilà qu'elle s'avise de les observer et de les interroger; ses principes lui étaient si étroitement unis qu'elle ne les avait même pas aperçus ni distingués, et maintenant elle les dégage, les isole, les traduit en formules; elle les tourne en problèmes. La curiosité de l'une ne s'éveille que sous la pression des événements, elle ne s'ébranle que sous une impulsion d'origine extérieure, elle est passive; la curiosité de l'autre entre d'elle-même en exercice, elle est intérieure et active. La première subit les questions, la seconde les crée.

Ce contraste n'est pas le seul. L'intelligence primitive, sollicitée vers la recherche, a-t-elle trouvé quelque expédient neuf : vite et d'emblée, avec une pleine confiance, elle l'emploie. La même docilité qui la soumettait d'abord aux indications de l'habitude, l'incline devant ses propres inspirations; jeunes ou vieilles, fraîches ou anciennes, les apparences sont pour elle des réalités. La réflexion a plus de réserve : elle pèse ses propres trouvailles, comme elle fait des idées traditionnelles; avant de les accepter, elle les éprouve, la

ıière croit, la seconde *juge*, et par là encore l'activité de l'une ɔose à la passivité de l'autre [1].

:tte opposition d'attitudes se retrouve, non plus seulement à rd des produits de l'esprit, mais aussi à l'égard de ses constans. Un intérêt pressant dirige-t-il son attention vers une catédéterminée de phénomènes, par exemple vers les plantes et propriétés, vers les astres et leurs arrangements, il note des ions, saisit des coïncidences nouvelles pour lui. Et de même accepte ses propres expédients à mesure qu'ils s'élaborent, de e avec une candeur égale, il accepte les coïncidences, quelles les soient, à mesure qu'elles se révèlent. Il ignore que toutes t pas même consistance, et toutes, les plus vaines comme les solides, il les projette dans la réalité au sein des choses. Ainsi plique un fait bien connu, mais incompréhensible dans l'hypoe d'un entendement inné, ou même façonné tel quel par le jeu l'association. Comprendrait-on en effet pourquoi une raison, ée des mêmes principes que les nôtres, par suite invitée dès gine à juger ses propres conceptions, aurait enfanté la prodise floraison de fictions et de rêves qu'on rencontre à l'aube des isations? Il ne suffirait en rien d'invoquer l'ignorance, car une xion, consciente de soi, sur un nombre minime de connaises élèverait, dans sa sagesse native, un édifice modeste d'opis. Aussi les productions fantaisistes des pensées jeunes appaent-elles comme le fol essor d'imaginations extravagantes. De ə point de vue, la perspective est tout autre : *le fondement psyɔgique de l'imaginaire est l'observation attentive du réel*, et plus observation se fait ingénieuse et minutieuse, plus le bagage ɔrétendues constatations s'enrichit, plus les divinations se mulənt, plus enfin le réel se grossit d'un afflux incessant de chis.

ur l'intelligence spontanée les choses s'ordonnent comme s'orent leurs apparences ou, ce qui revient au même, leurs représtions. Aussi les principes directeurs de celles-ci sont les prin directeurs de celles-là. Ensemble ils composent une raison tanée qui n'est nullement la raison raisonnante, celle des savants es philosophes, la nôtre propre. Les choses qui semblent liées, fet, se tiennent et s'expliquent les unes par les autres; d'autres ssent solitaires et se suffire, c'est donc qu'en effet elles se suf-

[1] 'st-il besoin de remarquer que le sens des mots est relatif? L'intelligence ınée est passive par comparaison avec la réflexion, active au contraire en l de l'instinct, de même que l'instinct, passif en regard de l'intelligence, tif par rapport à la matière.

fisent. Tandis que pour nous tout phénomène isolé ou encadré permanent ou passager, a en d'autres phénomènes, visibles ou invi sibles, son principe d'existence, selon la raison spontanée tou phénomène qui se présente de lui-même existe par lui-même. E au lieu que, suivant la science, tout en nous et hors de nous ten à se ranger sous la loi unique de l'universelle relativité, suivant l pensée primitive, hors de nous et en nous, tout en fin de compte s présente sous la forme de l'absolu [1].

L'intelligence spontanée et la réflexion sont donc deux espèc irréductibles; ce n'est pas qu'elles soient étrangères l'une à l'autr Au contraire la seconde est née de la première, de même que première était née de l'instinct. Celui-ci est un bagage restreint représentations; par la vertu des circonstances, l'intelligence tr a vaille sur ce bagage, en varie et en étend le contenu; puis, s action se renouvelant, le résultat lui aussi se renouvelle, et ainsi d es rares données de l'automatisme primitif elle extrait à la longue to ut un monde d'images et d'idées, de même que, d'un petit nomb re de racines premières, peu à peu elle tire et dégage l'infinie diversi té des idiomes. C'est ainsi qu'elle a créé le désir et l'art. A son tou r, la réflexion est intervenue, non point d'ailleurs à la manière d'u e entité mystérieuse, mais tout entière façonnée, constituée par u e idée acquise comme toutes les idées, et suivant laquelle nos pe n- sées, loin de se dérouler sur un même plan, s'échelonnent suiva nt des degrés infiniment divers de valeur. Cette considération de la valeur, d'abord obscurément sentie, ensuite et progressiveme nt définie, une fois installée à titre de conviction comprise et défi i- tive, devient un nouveau principe directeur qui est comme le fe r- ment de tout un monde en travail. Agissant en effet sur les donné es de l'Imagination comme celle-ci faisait sur les données de l'instin t, il extrait des formes et des fonctions neuves qui ensemble compose t, dans l'ordre de la connaissance, la raison réfléchie ou l'entendeme nt et dans l'ordre de l'action la volonté. Les trois systèmes se dév e- loppent aux dépens l'un de l'autre. L'intelligence spontanée a dépassé et par là réduit l'instinct, néanmoins celui-ci persiste par e qu'il s'appuie à la sensation, qui de son côté est liée aux conditio s fondamentales de la vie. A son tour, la réflexion a dominé et masq ié l'intelligence spontanée, à tel point que celle-ci, prise entre s es voisines et rivales, a été rejetée dans l'ombre et a passé à p u Pourtant elle aussi persiste, car elle est la tendan ce

uche le détail de la Raison spontanée, v. *l'Ignorance et l'Irr* é- :h. II, III, IV.

toujours combattue, mais toujours renaissante, à identifier le réel et l'apparence. D'ailleurs elle ne disparaîtrait pas seule. Source première où s'alimente toute réflexion, elle pourrait tarir sans doute; mais alors et en même temps la pensée tout entière s'évanouirait dans le vide.

Or les tendances qui composent le domaine de la psychologie objective ne sont pas autre chose que les expressions diverses de l'intelligence spontanée. L'observation intérieure toute seule est impuissante soit à les pénétrer, soit même à les atteindre, parce que toute seule elle est impuissante à retrouver, sous la réflexion dont elle-même est faite, une forme d'esprit plus ancienne et masquée. Les tendances ont deux existences, l'une consciente, l'autre inconsciente; c'est que, dans le premier cas, l'intelligence spontanée régnait en elles et par elles, et que, dans le second, elle-même s'est effacée au profit d'une pensée plus savante. Elles ont donc, comme la fonction qui les fonde, une réalité propre.

Ce n'est pas qu'elles soient toutes construites sur le même type, également simples, également naïves. Les unes sont plus proches des origines, encore toutes chargées de sensation, imprégnées des parfums sauvages de l'animalité. Le prestige de la couleur est sans doute de ce genre. D'autres au contraire, plus lourdes de pensée, se penchent vers l'avenir, et s'ouvrent à des bouffées de réflexion. C'est le cas par exemple des notions de fatalisme et de hasard, peut-être aussi du sentiment religieux et du sentiment de l'obligation. Et tinsi leur extrême diversité de contenu garantit l'extrême diversité les recherches et des résultats. On voit aussi leur place dans l'ensemble des recherches psychiques : la sensation avec l'instinct est à domaine de la psychologie proprement expérimentale; la pensée pontanée est le domaine de la psychologie objective; enfin la réflexion, c'est-à-dire l'ensemble des formes supérieures de l'esprit, st le domaine de la psychologie subjective. Il va sans dire qu'il ne agit pas, en traçant à chacune sa sphère d'action, de l'isoler et 'élever entre les unes et les autres des cloisons étanches. Tout se ent dans l'âme, et c'est pourquoi chacune des méthodes peut, itre son théâtre propre, rayonner parmi ses voisines.

H. Spencer a défini et formulé l'évolutionnisme mental. Sa doctine, vraie en son fond, pourtant reste imparfaite. Suivant lui, l'esit se façonne par l'action prolongée des choses. La sensation ait d'abord parce que d'abord le phénomène s'impose : plus tard llement les grandes lois du déterminisme naturel reproduisent à longue dans la conscience leur dessin, à peu près comme les iles, inaccessibles aux meilleurs télescopes, par leurs vibrations

accumulées déposent sur la plaque photographique la marque en visible de leur présence lointaine. Le système rigide et immuab des principes reflète l'immuable et rigide système des lois nat relles. Il y a dans cette haute conception une part d'illusion : l catégories de l'entendement n'ont pas suivi sans discontinuité conscience naissante; un type intermédiaire les sépare et les rel La doctrine spencérienne l'a méconnu et avec lui toute la souples toutes les puissances de métamorphose de l'esprit : elle n'a pas assez elle-même, et elle se doit d'aller jusqu'au bout de ses propr conséquences. L'évolutionnisme a fondé la psychologie objective : psychologie objective, du moins dans le monde de l'esprit, p compléter l'évolutionnisme.

L. Gérard-Varet.

NOTES ET DISCUSSIONS

SUR L'AUDITION COLORÉE

Dans le numéro de mars de la *Revue philosophique*, M. Daubresse pose, au sujet de l'audition colorée, quelques questions auxquelles je voudrais répondre en deux mots.

Tout d'abord, il est inexact de dire que l'audition colorée est la faculté de *percevoir* une couleur en même temps qu'un son; qu'il s'agit là d'une *perception* « transportable d'un objet sur l'autre comme une couche de vernis » (p. 303). Non, les représentations de couleur *pensées* par les auditifs-coloristes n'ont rien d'objectif (sauf peut-être dans des cas très rares, comme celui communiqué à Londres, en 1892, par Gruber, qui est mort depuis sans avoir publié l'observation détaillée de son curieux sujet). Si M. Daubresse cherche dans cette direction et demande à ses sujets comment et où ils localisent cette perception, il n'est pas étonnant qu'il n'obtienne aucune réponse qui le satisfasse et qu'il soit amené à supposer que l'audition colorée, tout au moins chez les « gens du monde », n'est qu'un phénomène d'auto-suggestion.

Dans la très grande majorité des cas, cependant, la suggestion n'entre pas en cause, ou, si elle existe, peut facilement être dépistée. Le plus souvent, en effet, on s'aperçoit immédiatement, lorsqu'on interroge quelqu'un, s'il présente ou non le phénomène qui nous occupe : ce n'est pas sans un certain sentiment d'ironie ou de dédain mêlé d'orgueil que les gens qui ne sont pas sujets aux synopsies nient l'existence chez eux d'un phénomène qu'ils jugent « anormal ». — « J'avoue qu'il faut être fou pour s'occuper de choses pareilles. » — « Je n'ai aucun des troubles sur lesquels porte l'enquête. » Telles sont les réponses que nous récoltions souvent, M. le prof. Flournoy et moi, au cours de notre enquête de 1892, et cela, non seulement auprès des gens du monde, mais même auprès d'intellectuels patentés; quant à ceux qui possèdent l'audition colorée, la première question qu'on leur pose à ce sujet est pour eux comme une sorte de révélation; ils comprennent d'emblée ce que l'on veut dire ; il en est de même pour ceux qui, n'ayant jamais jusque-là porté leur attention sur ces faits intimes de conscience, ne les avaient jamais positivement remarqués. Chez d'autres personnes, enfin, il y a comme une lutte entre la raison et le sentiment; elles ont l'audition colorée, mais cela leur parait si absurde à elles-mêmes qu'elles hésitent à se l'avouer; elles disent, par

exemple : « Je ne vois aucune couleur pour telle lettre, mais cependant si j'étais forcé d'en voir une, je choisirais le rouge[1]. » On ne comprend pas quel serait ici le rôle de la suggestion dans la production du phénomène. A moins que l'on n'ait affaire à des personnes désirant systématiquement vous tromper, le diagnostic est relativement facile entre les vrais « voyants » et les simulateurs, c'est-à-dire les suggestionnés.

Il y a des gens qui colorent les périodes historiques ou les jours de la semaine. Pour ma part, je vois le moyen âge en gris sombre, et les autres périodes d'autant plus claires qu'elles sont plus modernes. C'est à peine de la synopsie ; mais cela suffit pour me faire comprendre qu'un historien puisse avoir une gamme beaucoup plus complète de colorations. Je vois aussi le dimanche rouge sombre, le mardi et le vendredi jaune verdâtre, et les autres jours blancs ou noirs. « Qu'est-ce qui est coloré dans ces idées ? demandera M. Daubresse. Est-ce tel ou tel fait dominant ? Est-ce le mot lui-même ? Qu'est-ce qui est rouge le dimanche ? Est-ce que tous les objets paraissent rouges ce jour-là ? » Ces questions prouvent que M. Daubresse n'est pas sujet au moindre phénomène de synopsie ; il sera, par suite, très difficile de lui faire saisir en quoi ceux-ci consistent. Encore une fois, la couleur n'est pas perçue, mais *sentie* ; il y a là un phénomène de conscience difficile à définir, comme tous les faits primitifs se rattachant à la sensibilité. Ce ne sont pas les images pensées, qui sont colorées, mais bien la conscience qui les pense, — pourrait-on dire en quelque sorte, et sans espérer d'ailleurs que cette explication soit autre chose que lettre morte pour ceux qui ne ressentent pas ledit phénomène. Je dirais encore que les événements de ces périodes historiques, ceux qui correspondent à tel jour de la semaine, se dessinent sur *fond* gris, rouge, etc., si je ne craignais de donner ainsi encore trop d'objectivité à ce sentiment de coloration.

Tâchons plutôt de prendre un exemple que chacun puisse adapter à sa propre vie psychique : Si l'on pense à des jours de deuil ou de tristesse que l'on a traversés, on les verra sous un aspect sombre. Mais cela signifie-t-il que cette teinte sombre se transporte « comme une couche de vernis » sur les objets vus à ce moment ? Non, car il faisait peut-être un beau soleil ces jours-là, et vous vous en souvenez bien. Cette teinte sombre n'altère donc en rien l'image des objets ou des personnes vues pendant cette période. De même, je ne vois pas rouge le dimanche.

De tout temps, certaines sensations ont été homologuées à d'autres sensations empruntées à un autre sens. On dit un son *clair*, *élevé*,

1. Cf. dans un article de Souriau, *le Symbolisme des couleurs* (*Revue de Paris*, avril 1895, p. 854), à propos des couleurs chaudes et des couleurs froides : « Cette couleur est-elle vraiment chaude ? C'est trop dire ; je pense seulement que, si elle avait une température, ce serait plutôt celle-là. »

bas; une couleur *criarde*, *chaude*, *froide*, etc. L'adjectif *éclatant*, signifiant primitivement « qui met en pièces » s'applique aussi bien aux sons qu'aux couleurs. On trouve dans toutes les langues de telles analogies, et cela ne choque personne. Quoi d'étonnant à ce que certains individus poussent plus loin que d'autres cette faculté de comparaison, qui paraît exister chez chacun à l'état rudimentaire, et que chez eux se multiplient ces équivalences affectives.

M. Daubresse expose (p. 304-5) l'impression qu'il ressent lorsqu'il entend jouer du Mozart, et pense que ce serait forcer la note que de voir là de l'audition colorée. Je suis entièrement de son avis. L'audition colorée proprement dite n'est pas le résultat d'une association logique des idées[1]. C'est pour cela qu'il est difficile à ceux qui n'y sont pas sujets de comprendre de quoi il s'agit, et impossible aux autres de le leur faire comprendre.

En terminant, M. Daubresse déclare qu'aucune explication satisfaisante n'a pu être donnée sur l'audition colorée. Je me permettrai de le renvoyer au livre de M. Flournoy[2], qui montre le rôle prépondérant de l'association affective dans les phénomènes de synopsie, sans méconnaître d'ailleurs celui de l'association habituelle ou privilégiée, et qui fournit une explication suffisante pour la plupart des cas.

Genève, 14 mars 1900. ED. CLAPARÈDE.

LES DEVOIRS DE LA CRITIQUE EN MATIÈRE SOCIOLOGIQUE

La conscience scientifique de M. Vaccaro, professeur à l'Université de Rome, s'est émue de l'analyse critique que j'avais faite d'une traduction française de son livre sur les *Bases sociologiques du droit et de l'état*. Il y a répondu par un long article où il ne dédaigne pas d'employer l'argumentation *ad hominem*. Je n'aurai pas le mauvais goût de m'en plaindre. Les articles critiques que j'ai publiés ici m'ont valu

1. Cette association existe souvent, mais il n'est pas probable qu'elle suffise à elle seule. Cf. encore Souriau, *loc. cit.*, p. 856 : « Soit par exemple le goût d'un abricot et sa couleur. Je trouve que les deux sensations s'accordent si bien qu'elles forment un couple naturel. Même jugement pour la grenade... D'où vient cette sorte d'équivalence que j'établis entre les deux sensations ? Est-ce seulement de leur association, parce que je suis accoutumé à toujours les percevoir ensemble ? Je ne le pense pas, car je n'en dirais pas autant de la saveur et de la coloration du coing, du melon, de la viande, du sucre, qui pourtant sont aussi fortement associées... Les couleurs et les parfums peuvent donc se répondre plus ou moins, parfois très bien, parfois très mal, quel que soit d'ailleurs leur rapport d'association. »

2. *Des phénomènes de synopsie*, Genève et Paris, Alcan, 1893.

assez d'amitiés intellectuelles, même en Italie, pour que je sache subir à l'occasion l'épreuve d'une censure au fond inoffensive[1]. M. Vaccaro m'a fait l'honneur d'étudier minutieusement mes travaux; il en a parlé longuement; qu'il sache bien que personne n'en connaît mieux que moi l'extrême imperfection!

Cependant, le réquisitoire de M. Vaccaro touchant à certains égards aux droits de la critique, je dois y faire une brève réponse.

M. Vaccaro cherche à lire dans ma conscience et il y découvre une antipathie profonde pour sa doctrine de l'égoïsme transformé. L'indignation que m'inspirerait cette nouveauté m'aurait poussé à lire de trop près les notes de son livre et à y découvrir une erreur sur l'histoire des khans tatars, ainsi qu'une ou deux citations de deuxième main auxquelles j'aurais donné une publicité malveillante et malheureuse. Or je puis affirmer à M. Vaccaro que, sans prétendre aucunement à la réputation peu enviable d'homme impassible, je suis moins prompt à l'indignation qu'il ne l'imagine. J'ai fait, au service de cette *Revue*, de l'*Année sociologique* et d'autres publications encore, l'analyse de quelques centaines de livres et d'articles et suis cuirassé, à l'excès peut-être, contre l'impression pénible que pourrait me causer la négation de mes croyances. D'ailleurs, en France, on nous fait lire presque dès l'enfance les *Maximes* de la Rochefoucauld et nous sommes habitués de longue date à discuter paisiblement la doctrine qui fait sortir l'altruisme de l'égoïsme.

Mais, à en croire M. Vaccaro, j'ai l'esprit asservi à une conception empirique et étroite de la sociologie; je n'y vois que la recherche des faits et j'oublie celle des lois; je réduirais cette science à n'être qu'une étude critique des survivances, tout au plus la recherche d'un rapport de filiation entre les faits complexes et les faits simples; c'est pourquoi je travaillerais à discréditer systématiquement les œuvres des sociologues dont l'horizon est moins borné que le mien.

Ici la discussion se relève et les personnalités disparaissent. Deux

1. Inoffensive, car M. Vaccaro a surtout réussi à faire saisir le contraste de sa méthode et de la mienne. D'après lui, je n'avais pas le droit de lui reprocher de citer des textes *historiques* de deuxième ou de troisième main, car je serais tombé moi-même dans cette faute. Comme preuve, il rappelle que dans l'introduction de mon livre sur l'*Origine de l'idée du droit* j'ai cité une allocution de M. Ravaisson d'après un livre de M. Fouillée et une opinion de Post d'après un article de mon ami Durkheim. Mais autre chose un texte historique qui sert de preuve à une thèse sociologique, autre chose une opinion philosophique à laquelle est faite une allusion rapide au cours d'une discussion. Il y avait d'ailleurs une raison péremptoire à ce que je citasse de deuxième main une opinion de M. Ravaisson sur le droit, c'est que le texte de l'allocution qui la contenait n'avait pas été édité par lui et ne faisait pas partie de la collection de ses œuvres. Il fallait donc s'appuyer sur une autorité sérieuse pour être en droit de le rappeler. Quant à Post et même à Jhering, je puis affirmer qu'en 1892, leurs œuvres n'avaient pas en France une notoriété comparable à celle des Commentaires de César, tandis que les articles de M. Durkheim sur l'état des sciences morales en Allemagne avaient fait grand bruit. M. Vaccaro, qui cite César d'après Gentile, ne pourrait donc pas s'autoriser de mon exemple.

conceptions de la science sont en présence, deux méthodes sur le passage du fait à la loi. M. Vaccaro sait à quelle école sociologique je me suis toujours rattaché : c'est celle dont M. Durkheim est le chef reconnu. Comme M. Durkheim en effet, j'ai eu l'avantage inappréciable d'être l'élève de l'auteur de la *Cité antique*, et de l'*Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*. L'idée maîtresse de cette école, M. Bouglé la définissait avec une clarté parfaite dans le numéro même de la *Revue philosophique* où a paru l'article de M. Vaccaro : « La sociologie est une *histoire analysée* ». Quels sont donc les droits de la critique quand une œuvre inspirée par une école tombe sous la juridiction d'un partisan d'une école opposée? Il y a là un problème dont la portée est très supérieure à celle d'une polémique personnelle. Il s'agit de savoir si en ce cas la conscience scientifique autorise la divulgation des faiblesses de l'ouvrage ou si la diversité des vues impose au critique l'obligation de se récuser à demi.

Pour moi, j'ai obéi à ma conscience scientifique en faisant connaître les lacunes historiques de l'œuvre de M. Vaccaro. Dois-je le regretter? La sociologie peut-elle se priver systématiquement du concours des études historiques sans s'infliger une sorte de cécité volontaire? La question est encore controversée. On rencontre des sociologues qui ne voient dans l'histoire qu'un roman insipide, dans la philologie et l'archéologie que l'étalage pédantesque d'une érudition oiseuse. L'ethnologie, la statistique et la comparaison morale des sociétés humaines actuelles aux sociétés animales et aux organismes complexes leur paraissent amplement suffisantes. On peut rejeter leur méthode, mais il y aurait mauvaise grâce et même pédantisme à reprocher à ceux qui, après l'avoir adoptée, y sont fidèles, la pauvreté de leur documentation historique.

Mais M. Vaccaro n'est pas du nombre de ces sociologues. D'un bout à l'autre de son livre, notamment du chapitre VII au chapitre douzième et dernier, il met l'histoire à contribution. Par suite, quand il conteste au critique le droit de contrôler ses sources, il fait comme le physicien qui refuserait de laisser contrôler ses expériences.

M. Vaccaro feint de croire que j'impose au sociologue la tâche impossible de réunir lui-même les documents historiques et les monuments archéologiques et il m'accuse d'oublier les exigences de la division du travail. Simple échappatoire. Sans doute le sociologue n'a pas mission d'établir le texte de la *Loi salique*, mais s'il la cite, il doit faire usage d'une bonne édition, sinon qu'il s'abstienne de parler de cette loi. Le sociologue n'est pas tenu de savoir le sanscrit et d'étudier lui-même les monuments du bouddhisme, mais s'il parle du bouddhisme, il doit au moins s'appuyer sur les travaux d'un spécialiste connu. Lors donc que je lis dans le livre de M. Vaccaro que « si l'on veut connaître les règles monastiques du bouddhisme, il faut lire Letourneau » (p. 367, note 1), j'ai le devoir de signaler l'insuffisance de la documentation historique qui sert de base au livre de M. Vaccaro. Un sociologue

véritable eût cité Oldenberg ou tout au moins Burnouf, car M. Letourneau peut être un ethnologiste éminent, mais il n'a pas fait du bouddhisme une étude spéciale.

Mon « pédantisme » n'a pas d'autre cause. Je suis d'accord avec l'écrivain italien sur un point important : c'est que le titre de sociologue est devenu médiocrement honorable. Au moins faut-il faire effort pour qu'il ne soit pas discrédité davantage. Loria a écrit quelque part que les sociologues sont les « prolétaires de la pensée », et c'est en partie vrai, car on s'improvise sociologue sans aucun capital intellectuel. La sévérité est donc pour la critique un devoir impérieux, car cette sévérité est la récompense du petit nombre de chercheurs patients dont les travaux pourront relever le crédit de cette science.

Donc, si M. Vaccaro n'avait pas fait le tour de l'histoire universelle, je n'aurais pas relevé dans son ouvrage les preuves d'une ignorance encyclopédique en cette matière. Ce n'est point ma faute si M. Vaccaro a conduit ses lecteurs chez les Tatars et m'a obligé de parler de la politique de Gengis-Khan. Je suis persuadé que l'on peut être un excellent sociologue sans rien savoir de l'évolution historique des peuples turcs (bien que l'étude des inscriptions turques recueillies en Mongolie s'impose désormais à ceux qui veulent parler sans trop d'incompétence du gouvernement des communautés barbares). Mais si ce sociologue parle de l'histoire des Tatars en rééditant de vieilles légendes persanes détruites par la critique, est-ce vraiment sur celui qui signale ses erreurs que doit retomber le reproche de pédantisme [1] ?

Un autre critique aurait peut-être laissé les Tatars de côté. En revanche, peut-être aurait-il signalé un tableau des schismes de l'Église chrétienne où la querelle des investitures devient méconnaissable et où l'origine de l'Église russe paraît dater des réformes de Pierre le Grand (p. 363). Peut-être aurait-il noté aussi certaine histoire abrégée du droit de propriété en France à l'époque révolutionnaire (p. 308). La réputation de l'œuvre y aurait-elle beaucoup gagné?

M. Vaccaro m'objectera que si je pèse ses preuves dans les balances démodées de la critique historique, je suis incapable de comprendre sa *théorie*. Je pourrais me défendre en faisant remarquer que là où le

1. L'histoire de l'Islam est d'un intérêt capital pour la sociologie et l'histoire des peuples turco-mongols n'est pas un moment négligeable dans l'histoire de l'Islam. Le gouvernement des Gengiskhanides avait réagi pendant un siècle contre le conformisme musulman. Son fondateur, dont la fâcheuse réputation semble due aux calomnies des historiens persans et qui ne sévit jamais que contre des musulmans, avait fondé son empire sur le principe de l'égalité des trois cultes, chrétien, musulman et bouddhiste. Il penchait, ainsi que plusieurs de ses successeurs, vers le christianisme nestorien. Tamerlan et les Timourides rendirent la prépondérance au Koran; ils abolirent la constitution politique et militaire des Turcs et des Mongols (Yassak) au profit du droit canonique musulman (Chériat). Identifier la politique de Gengis Khan et celle de Tamerlan en répétant les banalités traditionnelles sur leurs « carnages », c'est passer, les yeux fermés, à côté d'une donnée sociologique précieuse.

lecteur ne comprend pas, c'est un peu la faute de l'auteur. Je préfère montrer à mon contradicteur que j'espère avoir bien compris un passage important de l'article qu'il m'a consacré. M. Vaccaro s'égaie de mes scrupules relatifs aux survivances de l'époque préhistorique, et il a la charité de m'avertir qu'on m'a trouvé bien fatigant. Je comprends l'étonnement et la fatigue de M. Vaccaro. A qui traite les faits historiques si cavalièrement, le souci de rendre plus exacte la connaissance préhistorique doit paraître bien mesquin. Quant à moi, mon insistance passée ne me laisse aucun remords ; je récidiverai sans doute à l'occasion, car j'ai la certitude de ne pas être seul victime de cette obsession. En France, l'*Année sociologique* a été fondée en partie pour rendre plus précise l'étude des survivances avec le concours d'hommes spécialement initiés à l'histoire du droit et des religions; en Italie, la *Rivista italiana di Sociologia* semble obéir à un souci identique ; le principal collaboratenr de M. Vaccaro à la direction de la *Rivista scientifica del diritto*, M. Fragapane, a montré dans ses œuvres à quel point il est préoccupé de ce problème; enfin tout récemment, M. Mazzarella publiait sur les origines du mariage un Mémoire qui peut donner satisfaction à l'esprit critique le plus exigeant.

En passant, M. Vaccaro a vengé Vico de mes blasphèmes, mais ne prenait-il pas une peine superflue? Je n'ai guère eu l'occasion d'exprimer l'admiration que je ressens pour Vico, mais je l'ai beaucoup lu, sans omettre le *De constantia philologiæ*. Je trouve dans cette dernière œuvre l'entière justification du concept historique de la sociologie. Le dirai-je à M. Vaccaro? En lisant Vico chacun se convaincra que l'on peut à la fois cultiver avec profondeur la philosophie de l'histoire et citer ses sources avec exactitude.

A vrai dire, la théorie des *ricorsi* ne me semble pas fondée et j'ai été amené à le dire en traitant de la prévision sociologique dans une étude sur le socialisme. Mais ai-je vraiment qualifié Vico d'*esprit grossier* quand j'ai écrit ces lignes : « La théorie des *ricorsi* appartient à l'enfance de la science sociale. L'attachement des Italiens au souvenir de leur illustre compatriote Vico, qui le premier pressentit la sociologie positive et y rattacha la philosophie du droit, leur a fait illusion sur la faiblesse de cette conception. » (*Le socialisme*, p. 172.) Demander à l'étude de l'esprit humain une notion générale de la succession des états sociaux, vérifier cette notion en faisant appel à tous les secours qu'on peut tirer de la philologie, telle était la méthode de Vico, telle est la nôtre; c'est en voulant y rester fidèle que j'ai été amené à donner très franchement mon opinion sur le livre de M. Vaccaro.

GASTON RICHARD.

REVUE CRITIQUE

TRAVAUX ITALIENS SUR LA CRIMINALITÉ

Lombroso. LE CRIME. CAUSES ET REMÈDES, 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque internationale des sciences sociales*, 582 pages; Paris, Schleicher, 1899. — **Bernardino Alimena**. I LIMITE ED I MODIFICATORI DELL IMPUTABILITA, volume III, grand in-8°, 729 pages; Turin, Bocca, 1899.

Lombroso a publié en langue française[1] la conclusion de ses longs travaux sur l'étiologie, la prophylaxie du crime et même l'utilisation du criminel en même temps qu'Alimena faisait paraître le troisième et dernier volume de son ouvrage sur les limites et les modificateurs de l'imputabilité. Les deux publications peuvent être comparées. Elles résument l'effort des deux écoles déterministes qui ont entrepris, dans l'Italie contemporaine, de renouveler le droit pénal en s'appuyant l'une sur la biologie, la psychiâtrie, l'ethnographie et la statistique morale, l'autre sur la psychologie et le droit criminel comparés; elles marquent peut-être une date dans l'histoire de la science pénale, qui est sans doute elle-même l'application la plus précise qui puisse être faite de la psychologie et de la sociologie aux problèmes de pratique sociale.

I

Le livre dû à la plume de Lombroso est une synthèse des travaux et des publications antérieurs de l'auteur. Peut-être faut-il y voir un testament scientifique. Il comprend trois parties : la première expose l'étiologie du crime; la seconde la prophylaxie du crime et la thérapeutique du criminel; la troisième est consacrée aux applications pénales et à l'utilisation du criminel. Vient ensuite un appendice où sont exposés les nouveaux faits acquis récemment à l'anthropologie criminelle.

Le crime a un déterminisme dans les lois physiques, organiques et sociales auxquelles obéit la vie de l'espèce. Les délinquants sont ou

1. Les nombreux italianismes et l'orthographe des noms propres (ex : Annover pour Hannover) permettent de le penser et rien n'indique qu'il s'agisse d'une traduction.

des criminaloïdes sur lesquels influent surtout les conditions sociales, ou des criminels-nés que disposent irrésistiblement à la guerre contre les droits et les intérêts de leurs semblables une évolution incomplète de leurs sentiments moraux et une extrême irritabilité des tendances héritées des espèces inférieures. Tel est le premier point. Il en résulte que le crime peut être prévu et par suite prévenu. On peut y opposer les « substitutifs pénaux », c'est-à-dire une prophylaxie et une thérapeutique du crime. La connaissance du déterminisme criminologique rend donc efficace la lutte contre le crime, bien loin de la faire juger stérile. Toutefois (et voici le troisième point) on ne peut opposer cette prophylaxie et cette thérapeutique qu'au criminaloïde. Partout les procédés préventifs ou curatifs les meilleurs échouent contre la résistance des criminels-nés, qui, par rapport aux autres, sont toujours dans la même proportion (31 à 3) p. 100). Il faut donc réformer la pénalité et la rendre plus efficace. Mais avant tout on doit se préserver de l'idée que le crime et le criminel puissent jamais être totalement éliminés. Le criminel a été trop présent dans toute l'évolution humaine, pour qu'on puisse s'abstenir de croire qu'il a une utilité. L'utilité du criminel politique est notamment aisée à démontrer. Il a toujours été un agent du progrès social. On ne triomphera donc du criminel qu'en l'utilisant. On appliquera ainsi la grande loi de la symbiose ou de l'alliance pour la vie, loi que la biologie transformiste a mise en lumière.

Cette idée sépare Lombroso des autres représentants de l'anthropologie criminelle et même de Ferri. Ce dernier, dans sa *Justice pénale*, nous promet en effet l'élimination du crime, comme l'effet inévitable des substitutifs pénaux combinés avec la ségrégation indéfinie des criminels-nés. On est donc curieux de connaître quelle relation peut soutenir avec l'étiologie du crime l'espoir d'utiliser les malfaiteurs.

Mais, qu'est-ce que le crime? Nulle part on n'en trouve un essai de définition. L'auteur admet donc en principe, que le crime est l'acte dont la loi ou la puissance publique punit l'auteur. C'est ainsi qu'il place l'étude du crime politique à côté de celle du crime vulgaire. Mais quel acte la loi frappe-t-elle? Est-ce une attaque dirigée contre les privilèges des despotes, des oligarchies, ou même ceux de la majorité? Est-ce la dissidence intellectuelle, morale ou religieuse? Est-ce la lésion des biens juridiques ou la désobéissance au pouvoir qui les garantit? Lombroso ne croit pas nécessaire d'examiner cette question parce que, croyons-nous, l'anthropologie lui a fourni la réponse. L'autorité sociale tend à éliminer une anomalie biologique ou psychologique en laquelle elle perçoit une menace actuelle ou future, directe ou indirecte. Le crime n'est rien que la manifestation inévitable de la constitution organique et psychique du criminel-né ou du criminaloïde (à un moindre degré). L'irritabilité anormale des penchants communs à l'homme et aux mammifères inférieurs fait le criminel et l'excès de cette irritabilité provient de ce que les penchants

sociaux ou moraux ayant ou subi un arrêt de développement ou été frappés de négression, il n'y a plus contrepoids suffisant aux tendances inférieures.

Il ne faut donc pas demander à l'étiologie du crime autre chose que la connaissance des facteurs qui stimulent l'intensité des faits criminels. Les statistiques criminelles donnent partout le même nombre de criminels-nés. C'est donc l'activité, l'énergie nuisible des criminaloïdes qui est ou favorisée ou entravée par le milieu physique (climat et terrain), par les causes biologiques (race, hérédité, âge, sexe), enfin par les causes sociales (civilisation, densité de la population, alimentation, alcoolisme, instruction, influence économique, religion, éducation, état civil, prison, imitation). Le crime associé a les mêmes causes que le crime individuel, le crime politique les mêmes causes que le crime contre les personnes et les biens. Les circonstances qui ajoutent à l'intensité des faits criminels agissent en général de la même façon sur le génie et la tendance aux révoltes.

Dans ses œuvres précédentes, Lombroso s'était attaché à mettre en évidence l'influence des facteurs organiques et inorganiques dans l'étiologie du crime. Aussi avait-il été prématurément accusé de nier le déterminisme social. Le présent ouvrage montrera combien ce reproche était peu fondé. Lombroso nie plus énergiquement que jamais la thèse de ceux qui imputent tous les crimes au milieu social. Il pense en prouver la faiblesse en citant l'exemple des déportés de la Nouvelle-Calédonie; ici « le bouillon de culture est changé, et cependant la criminalité sévit avec plus d'intensité que jamais. » On a changé le milieu social, mais non la constitution organique des individus : on a obtenu ainsi la preuve de son influence prépondérante. Néanmoins la conduite des criminaloïdes peut être modifiée au plus haut degré par l'état social. On ne peut mettre le crime à la charge d'aucune institution, d'aucune forme de l'activité collective. On ne peut l'attribuer ni à la densité de la population ni à la civilisation elle-même. La criminalité diminue en Italie avec l'instruction et l'épargne populaire et croît en France avec l'une et l'autre. Lorsque la population se condense, on voit d'abord l'activité criminelle rencontrer des obstacles devant lesquels elle recule, mais avec une condensation supérieure reparaît, dans les grandes villes et les régions industrielles, un milieu favorable au crime. Il en est de même de la barbarie et de la civilisation. Le recul de la barbarie amène la disparition ou la rareté de toute une catégorie de faits délictueux, mais les raffinements de la civilisation stimulent en un autre sens l'énergie des activités malfaisantes. L'abaissement du prix des denrées alimentaires abaisse le taux des vols, mais il élève le taux des viols et des autres attentats à la pudeur. Sans le dire expressément, Lombroso semble admettre que l'irritabilité des penchants est excitée par la vie sociale d'une façon heureuse, mais à la condition que l'excitation ne dépasse pas un certain degré; quand elle devient trop forte, il se pro-

ssolution des penchants moraux, dissolution dont la statis-
.nelle enregistre les résultats.
ɔhylaxie du crime est donc à la fois possible et malaisée à
Ɔn ne peut recommander uniformément ni l'émigration ni
ion, ni l'instruction populaire, ni la religion, ni l'épargne,
ration de l'alimentation commune, car telle mesure qui, chez
est un « substitutif de la peine » deviendra chez un autre
du délit. La France, par exemple, ne peut prétendre guérir
le même traitement que l'Italie. Les races n'ont pas toutes
ıtitude à organiser la prophylaxie du crime; la race anglo-
t à cet égard fort supérieures aux races latines.
o a énuméré les substitutifs pénaux et indiqué les difficultés
ɔlication plutôt qu'il n'a cherché soit à en mesurer l'effica-
: de la statistique criminelle, soit à en élucider l'idée au point
a sociologie et de la philosophie du droit. Les substitutifs
s qu'il les conçoit, consistent les uns en mesures législa-
ninistratives propres à transformer pacifiquement les rap-
.ux, les autres en mesures bienfaisantes dues à l'initiative
liers. La société doit d'abord transformer son organisation
.orriger les abus du parlementarisme, non certes au profit
ıire exécutif, mais au profit des citoyens et de l'activité
ut donner à la presse une liberté absolue et instituer une
ntralisation. Par là on préviendra non seulement le crime
ıais l'escroquerie financière, que le parlementarisme favorise.
rmer l'instruction de façon à fortifier le respect du travail et
le culte de la beauté et de la force. Mais il faut surtout
e grandes réformes à l'organisation domestique et à l'organi-
avail. Lombroso préconise le divorce, la recherche de la pater-
:re liberté des coalitions avec toutes ses conséquences, la sup-
u travail des enfants partout ailleurs que dans les écoles
ıelles, l'interdiction du travail de nuit aux femmes, l'institu-
ournée de huit heures pour les hommes. Ce sont les préven-
lleurs à opposer aux crimes contre les mœurs et la propriété
'alcoolisme qui les prépare. On corrigera ainsi en partie les
fets de l'instruction et de la richesse. Il faut également déve-
utualité et la coopération commerciale. Mais la lente réali-
:es réformes rendra longemps la bienfaisance privée néces-
e-ci n'est efficace que si elle est dirigée non par l'esprit
t confessionnel, mais par l'esprit social. Bien que la religion
: ait inspiré de fécondes tentatives, telles que celle de Booth
ıée du Salut, une inspiration purement humaine reste préfé-
; il faut réunir trois conditions : des sociétés à la fois spéci-
à leur but et solidaires les unes des autres, un large concours
la contribution des bénéficiaires. L'exemple de Genève et de
ouve que même dans les grandes villes on peut enrayer la
la criminalité.

Néanmoins la prophylaxie morale et sociale du crime ne sera jam qu'un beau rêve dans les pays où règne le monde « avocatesque » q tire de la poursuite et de la défense du criminel honneur et profit. ne peut donc échapper à l'usage de la peine; c'est un instrument gro sier dont il faut s'étudier à tirer le meilleur parti possible. Il faut é miner les criminels incorrigibles et prévenir la récidive des crimin loïdes. On conservera la peine de mort au moins comme une mena suspendue sur la tête des plus grands malfaiteurs. La prison cellulair n'a pas justifié les espérances qu'elle avait fait concevoir, car si el déprime au plus haut degré la personnalité et l'énergie du condamn elle est loin de l'isoler du monde des délinquants, et l'étude des pali psestes des prisons a montré quelle solidarité étroite s'établit entre l hôtes successifs d'une même cellule. L'auteur décrit et recommande système irlandais, fondé sur la distinction de plusieurs périodes moins en moins sévères traversées par le prisonnier avant qu'il arri à une libération conditionnelle anticipée; il décrit ensuite le systè d'Elmira, directement inspiré par l'anthropologie criminelle, mais préfère à l'un comme à l'autre le *probation system* dont notre loi sursis n'est qu'une timide application.

Ce perfectionnement du système pénal, qui consiste en somme faire intervenir l'amour du condamné pour la liberté dans son prop amendement, ne donne de bons effets que s'il est appliqué aux cri naloïdes. Il ne faut pas en attendre l'amélioration du criminel-né! Q reste-t-il à la société, sinon l'utilisation de ce dernier?

L'existence du criminel paraît à Lombroso être un fait trop consta pour qu'on le juge inutile à la vie de l'espèce. En fait nous somm certains que le crime politique a été bien souvent l'instrument du pr grès et on accorde que les grands escrocs ont stimulé l'esprit d'entr prises. Le criminel-né a des affinités avec l'homme de génie et avec l prostituée. Celle-ci représente le criminel-né dans le sexe fémini celui-là comme le criminel-né est un épileptoïde et l'excitation intelle tuelle s'accompagne chez lui d'une régression morale. Or, la prosti tion n'a pas seulement pour effet de rendre plus rares certains déli masculins, comme les attentats sur les enfants : une conséquence pl sérieuse est que, grâce aux prostituées, il n'y a plus chez les femm que des criminaloïdes dont les délits sont faciles à prévenir et réprimer. On doit donc travailler à dériver vers une fin utile l'activi des criminels-nés, éveiller par exemple une vocation militaire ou ch rurgicale chez l'homme qui a le goût du sang. On appliquera ainsi la l de *symbiose* mise en lumière par la botanique et la zoologie, loi qu dirige tous les phénomènes d'association pour la vie.

Cette conclusion dérive très rigoureusement de la définition d crime et de son étiologie. Si elle est inadmisible, elle révèle quelqu vice dans les conceptions fondamentales; nous devons donc la discute la première.

L'utilité du criminel est une application de l'idée de finalité et e

autorise par suite une application plus large. D'après Lombroso, les anomalies auraient leur fin dans la vie et la société. On peut aller jusqu'à soutenir avec Venturi [1] que le criminel-né d'aujourd'hui dérive d'un type humain dont la présence a servi à contenir les abus d'autorité à un stade social inférieur. Il n'en résulterait pas que le criminel d'aujourd'hui puisse être utilisable, puisque la limitation de l'autorité est devenue une fonction régulière exercée par l'homme normal.

Beaucoup d'anthropologistes se refusent à admettre l'existence d'un criminel par atavisme, car il leur semble que les criminels ne présentent pas un type véritable, et que d'ailleurs rien absolument ne prouve qu'il y ait entre eux et l'humanité primitive une véritable analogie; en revanche on ne se refuse guère à admettre l'existence du fou moral et celle du dégénéré criminel. Chez l'un et chez l'autre il y a une régression des penchants moraux et sociaux les derniers acquis, en sorte que la vie en société portera au plus haut degré l'irritabilité des penchants nutritifs, génésiques ainsi que des instincts offensifs et défensifs. La régression sociale conduit au parasitisme absolument comme le parasitisme condamne l'animal à la régression organique. La plupart des criminels sont des parasites, quoique tous les parasites ne soient pas criminels. Mais comment utiliserait-on le parasitisme? C'est ici que se montre toute la différence du phénomène universel et du phénomène normal. Le parasitisme est un fait universel, mais universellement pathologique, à moins que les mots n'aient plus de sens.

Les analogies invoquées sont peu convaincantes. On nous rappelle l'utilité des crimes politiques, utilité à notre avis bien contestable. Mais l'école de Turin n'a-t-elle pas poussé à l'extrême l'opposition entre le criminel politique, martyr des idées nouvelles, et le criminel vulgaire chez qui le misonéisme est plus fort que chez l'homme moyen? Comment faire de l'ennemi-né du progrès un ouvrier du progrès? On nous montre sans doute l'utilité du génie et celle de la prostitution. Mais ici il y a une distinction à faire. Nous ne mettons pas en doute que sans la génialité il n'y aurait pas eu de civilisation progressive ni qu'entre la prostituée et le malfaiteur il n'y ait une profonde analogie. Mais l'identité de l'homme de génie et de l'homme criminel ne nous semble pas près d'être une vérité acceptée par la science si, comme l'a montré Paul Flechsig, il y a chez l'homme de génie non pas excès de l'irritabilité cérébrale, mais supériorité de l'organisation [2]. L'utilité de la prostitution est elle-même très révocable en doute. Un staticien compatriote de Lombroso, Ficai, a montré par l'exemple de l'Italie méridionale que les délits contre les mœurs peuvent être d'autant plus nombreux qu'il

1. *Corrélations psycho-sexuelles*; Bibliothèque de criminologie; 1 volume. Masson, éditeur.

2. Paul Flechsig. *Etudes sur le cerveau*, 1re partie. *Les frontières de la folie*, 1 vol. in-12. Trad. Lévi. Paris, Vigot frères, 1898.

y a plus de prostituées [1]. L'exemple de la France et de l'Allemagne le confirmerait mieux encore. C'est surtout la prostitution réglementée qui est la grande école des dérèglements de ce genre.

Le crime peut avoir cette utilité très indirecte d'imposer à la société qui veut vraiment s'en défendre les réformes morales, l'élimination d'une discipline surannée et le progrès vers la justice. Les tendances qui engendrent le crime sont des manifestations de la vie, et chacune d'elles, traitée par une hygiène morale convenable, reviendra une fonction. Ceci nous conduit non pas à l'idée d'utiliser des criminels comme tels, mais à une prophylaxie du crime fondée sur l'hygiène sociale. Mais cette prophylaxie ne doit pas être qualifiée de substitutif de la peine, car elle ne peut être mise en pratique sans une autorité coercitive. Soit par exemple la prohibition du travail de nuit pour les ouvrières : on ne peut la faire respecter sans des dispositions pénales. Sans doute, on substitue ainsi des peines légères aux peines sévères qui frapperaient les délits issus de la dégénérescence ou de la dissolution des liens de famille, mais les peines courtes et légères sont toujours celles dont on fait la plus large distribution. Pour éclaircir cette idée confuse et encore équivoque des substitutifs pénaux, il faudrait distinguer la peine afflictive expiatoire et la *tutelle pénale*, c'est-à-dire un droit *sui generis* déterminant les garanties propres dont doit être entouré le délinquant et les restrictions de liberté et de pouvoir qui y correspondent [2]. C'est ce qu'a très clairement indiqué l'école espagnole dont Quiros s'est, après Giner, fait l'interprète dans une œuvre récente [3].

Sans doute la connaissance de l'étiologie du crime doit amener la portion consciente de la société à rechercher sans cesse quel contre-coup peuvent avoir sur la criminalité non seulement les mesures législatives et éducatives, mais encore les formes spontanées d'activité qui expriment la civilisation et la renforcent. Ainsi entendue la prophylaxie du crime serait moins une opération spéciale qu'une manifestation générale de la finalité immanente à la société et dont une évolution progressive rend la conscience présente à un nombre toujours plus grand d'associés et avec plus d'intensité. Bref la prophylaxie du crime serait un aspect de la manifestation la plus générale de la solidarité.

Mais il faut préalablement que le crime soit objectivement défini; il faut ou choisir définitivement entre la définition bio-psychologique et la définition juridique, ou découvrir le moyen de les concilier. Si le crime est la conduite qui manifeste une régression des sentiments moraux et une dissolution du pouvoir d'arrêt, il faut négliger l'incri-

1. Ficai. *I coefficienti biologici e sociali dei reati sessuali*, in *scuola positiva*. Janvier 1898.

2. C'est ce que nous avons pour notre part tenté de faire dans un récent article de cette revue (*La responsabilité et les équivalents de la peine*. Novembre 1893).

3. Quiros. *Las nuevas teorias de la criminalidad*. Madrid, Reus, 1898.

mination légale qui peut, comme dans le cas du crime politique ou religieux, tendre seulement à fausser et comprimer les sentiments moraux en vue de la sécurité d'un gouvernement ou d'une classe. Si, comme le pensent M. Durkheim et Alimena, l'incrimination légale est le seul critère défini du crime, si l'incrimination est toujours socialement normale, même quand elle prohibe une conduite altruiste, celui qui veut conserver les conclusions les plus certaines de l'anthropologie doit définir le crime comme une conduite impulsive et régressive prohibée par le pouvoir législatif. Il resterait toujours à savoir pourquoi la loi pénale n'incrimine point toute espèce d'immoralité, et il faudrait faire intervenir la notion du droit ou du bien juridique dont le crime est la lésion. Dans la notion du crime entrerait toujours celle de liens sociaux qui se dissolvent quand s'affaiblit l'inhibition psychologique et quand disparaissent les sentiments moraux. En confondant la définition du crime avec celle du type criminel et de ses variations, on n'en donne donc qu'une définition partielle qui ne convient pas *soli definito*. C'est pourquoi on y fait si facilement rentrer l'homme de génie, la prostituée, l'enfant. Par la loi de symbiose on arrive à faire rentrer le criminel dans la vie normale, parce que l'on a identifié au début la tendance au crime avec la propriété fondamentale du tissu vivant, l'irritabilité.

II

Le troisième volume du livre d'Alimena est consacré à la *justification*, aux *excuses*, aux circonstances atténuantes et aggravantes. La théorie exposée dans les deux premiers volumes est mise ainsi sous un jour nouveau, et au risque d'ajouter à la longueur de cette analyse nous ne pouvons échapper à l'obligation de la résumer à grands traits.

Alimena a été considéré comme le fondateur et le chef d'une troisième école à la fois naturaliste et critique, appuyant, comme l'école de Turin, la défense sociale sur l'idée du déterminisme, mais se gardant de confondre le déterminisme psychologique avec l'action des facteurs physiques et organiques, distinguant aussi la contrainte pénale de toute autre forme de la défense sociale. Mais Alimena proteste lui-même contre la qualification de fondateur d'école. Il est, dit-il, à la suite de Romagnosi, le représentant de la véritable tradition italienne, sacrifiée par Carrara et Pessina au spiritualisme français et par Lombroso au naturalisme anglais. Le droit pénal ne doit être absorbé ni par la sociologie ni par l'anthropologie. Il faut savoir distinguer l'homme des autres animaux et l'organisme social ou discontinu de l'organisme animal ou continu. C'est donc à la psychologie et à l'étude comparative du droit criminel que la science du droit pénal doit demander la solution des problèmes qui lui sont posés.

L'étude du délit doit non seulement accompagner, mais primer celle du délinquant. Sans doute il y a chez le délinquant des prédis-

positions organiques qui le distinguent de l'homme normal, mais c'est dans le milieu social seul que les prédispositions organiques portent leurs fruits. Le délit est un fait social, d'abord parce qu'il y a des facteurs sociaux du délit, lesquels ne sont pas exclusivement d'ordre économique, en second lieu parce que les facteurs physiques et organiques du délit se transforment toujours davantage en facteurs sociaux à mesure que le travail accumulé des générations accroît l'action de l'homme sur la nature.

Mais l'action des facteurs sociaux sur le délinquant ne doit pas être considérée comme une justification, une excuse ou même une circonstance atténuante. La société doit se défendre. Sans doute la défense de la société n'est pas comparable à celle d'un organisme; c'est la protection des biens dont peuvent jouir solidairement les associés, la protection des biens juridiques.

Il en résulte que les diverses formes de la défense sociale ne sont pas applicables au délit, qu'elles ne s'équivalent pas et qu'on ne peut substituer les unes aux autres. Il est illégitime de vouloir instituer une guérison du délinquant comparable à la guérison de l'aliéné et de vouloir substituer un tel traitement à la peine.

L'observation historique nous montre que la peine a existé sous toutes les formes dans toutes les sociétés; elle nous montre que partout où la peine disparaît le délit augmente, les délinquants étant encouragés et les bons pervertis par leur exemple. Donc la peine est une forme de défense *sui generis* et qu'on ne peut espérer remplacer. La peine, en effet, met au service de la défense sociale la coaction psychologique; en d'autres termes elle supplée à une inhibition volontaire insuffisante.

Par là même on est conduit à penser que l'objet défini de la science du droit pénal est l'étude de l'imputabilité et de ses limites. L'imputabilité est un rapport entre la conduite individuelle et la conscience collective; elle implique que la peine est sentie comme une sanction par l'individu qui la subit et par la société qui l'inflige. Aussi ne faut-il pas l'identifier purement et simplement avec la responsabilité. La responsabilité est toujours la même dans tous les états sociaux; le fondement en est partout la transformation des facteurs sociaux en motifs individuels qui pénètrent plus ou moins profondément dans la conscience et la conduite. L'imputabilité, au contraire, croît avec la civilisation, à mesure que s'étend le pouvoir de l'homme sur la nature et que les causes physiques du délit se transforment en causes sociales.

Définir l'imputabilité ne suffira pas : il faudra en connaître les limites et les modificateurs, distinguer la non-imputabilité de la justification, la justification de l'excuse et de la circonstance atténuante. Dans le premier volume, publié en 1894, l'auteur annonçait que la solution du problème des limites et des modificateurs est plus malaisée à découvrir que celle du problème même de la nature et des fondements

de l'imputabilité. Il y a consacré le deuxième et le troisième volumes, publiés en 1896 et en 1899.

La justice est moins le fondement que la mesure de la peine; la peine est juste quand et parce qu'elle est nécessaire; elle devient injuste si elle est inefficace, c'est-à-dire si la coaction psychologique n'est pas sentie. Il faut donc unir au maximum de défense sociale le minimum de souffrance individuelle.

Il en résulte qu'on ne peut parler d'une demi-imputabilité, d'une responsabilité atténuée. La coaction psychologique est ou n'est pas. On peut sans doute terrifier un fou, mais non les fous. Le fou n'est pas imputable. Or dans la même exception il faut faire rentrer tout le *border* de Maudsley, le fou normal, l'épileptique, l'hystérique et même le sourd-muet non éduqué, l'ivrogne ainsi que la femme en certains cas. Telles sont les limites de l'imputabilité que nous a fait connaître le deuxième volume.

Le troisième et dernier est consacré à l'étude des *modificateurs*.

Les facteurs sociaux du délit ne doivent jamais être considérés comme des justifications, car la société doit assurer sa défense. Une théorie psychologique de la justification, de l'excuse et de la circonstance atténuante est néanmoins possible. La psychologie peut rendre plus précises ces distinctions faites par le droit pénal; elle peut en rendre compte, et c'est ce que les purs jurisconsultes ne semblent pas avoir soupçonné. L'intérêt de cette troisième partie de l'ouvrage est donc dans l'étude d'une relation entre le droit criminel et les états affectifs. Nous y trouvons notamment une critique approfondie de la doctrine du crime passionnel, une étude de la provocation et de la préméditation, un essai de solution des problèmes juridiques posés par la diffamation, la vengeance en matière d'infidélité, etc.

Par là même la conception de la défense sociale qui est propre à l'auteur se trouve placée sous un nouveau jour.

La justification est profondément différente de la non-imputabilité. Le non-imputable cause un mal objectif, mais chez lui l'aptitude à vouloir le mal a disparu. Dans le cas de la justification, l'aptitude à mal faire et à encourir un châtiment subsiste dans son intégrité; c'est l'acte extérieur qui est substantiellement bon. L'homme qui défend contre un malfaiteur sa personne et ses biens ajoute par là même de la puissance défensive sociale et diminue la puissance du mal. Il est donc pleinement et entièrement justifiable. L'état de nécessité a le même effet. En ce cas le péril est imminent et la peine lointaine. La coaction psychologique devient inefficace, donc injuste et illégitime.

La théorie de l'excuse est déduite à la fois de la psychologie des états émotionnels et de l'idée de défense sociale. L'excuse qui donne un droit légal à un adoucissement de la peine s'oppose à la circonstance aggravante. L'excuse résulte de la provocation; la circonstance aggravante correspond à la préméditation. La provocation suscite une

émotion spontanée et légitime dont l'acte incriminé est la conséquence. La préméditation est au contraire l'effet de la passion. La confusion de l'émotion et de la passion, confusion à laquelle Kant a mis fin, est donc des plus graves en droit criminel et l'on n'y remédie pas en distinguant, comme font de notables criminalistes, entre les passions raisonnantes et les passions aveugles. Cette confusion d'ailleurs obscurcit encore l'esprit des anthropologistes. Lombroso ne parle-t-il pas d'un criminel par passion et n'estime-t-il pas que sur cent homicides commis en Italie, la passion n'en cause que six? En réalité il ne compte que les meurtres déterminés par des émotions généreuses. Au contraire, en tout crime prémédité, il faut voir l'effet d'une passion.

La réponse à une provocation, allât-elle jusqu'à l'homicide, est toujours excusable, car l'homme dont le seul crime est d'avoir excédé son droit de défense n'est pas dangereux pour la société. On dormira sans crainte sous le même toit que lui.

A l'émotion violente s'opposent à la fois la passion et l'habitude. De même que la préméditation, la récidive est une circonstance aggravante. La récidive générique ne doit pas être jugée avec moins de sévérité que la récidive spécifique. Celui qui parcourt en quelques années toute la gamme du délit est un être plus réellement dangereux que celui qui retombe sans cesse dans le même petit délit, l'ivresse, la mendicité ou le vagabondage.

Bref la coaction psychologique ne doit pas peser indifféremment sur toutes les tendances impulsives qui portent atteinte à des biens juridiques garantis par la société. Il y a des impulsions généreuses qui tendent aux mêmes fins que la défense sociale organisée. Telle est celle à laquelle obéit le mari, le père ou le frère, qui tue la femme infidèle, dût-il punir de mort un simple baiser. Telle est encore celle à laquelle obéit le citoyen qui pour aider à la réalisation du droit dénonce une faute cachée. Le diffamateur est donc excusable même quand il a été inspiré par la haine. L'estime publique est un bien que l'on ne doit pas posséder si on ne l'a pas préalablement mérité. Qui le possède sans titre fait tort à celui qui y a droit. Le diffamateur aide donc à sa façon au règne du droit et du bien. Il nuit sans doute à des intérêts privés, mais de tels intérêts doivent être sacrifiés au bien général. La calomnie intentionnelle est seule sans excuse.

La lecture du troisième volume confirme tous les doutes déjà suscités par la première partie de l'ouvrage; elle en suggère de nouveaux et de plus forts; on n'arrive plus à bien comprendre ce qu'est cette défense sociale qui ne garantit ni la vie ni la réputation des personnes, qui peut sacrifier l'une à la peur et à la colère d'un homme qui se croit provoqué ou d'un Sganarelle sanguinaire, l'autre à l'esprit sectaire des diffamateurs de profession.

Alimena nous a rappelé avec grande raison que la défense sociale n'est pas la réaction instinctive d'un organisme composé. Dès lors, de

eux choses l'une : ou c'est la garantie des biens juridiques et de État de droit, ou c'est la garantie de l'autorité. Or chez Alimena défense sociale n'est ni l'une ni l'autre. Elle ne garantit pas s biens juridiques, puisqu'elle sacrifie si volontiers la vie de la mme soupçonnée et la réputation du citoyen. Sans doute l'auteur justifie ni les homicides inspirés par une juste colère ou une juste pudeur ni la diffamation : il leur accorde seulement une *excuse*. ais nous savons par expérience que là où la loi écrit *excuse*, le jury l'opinion lisent *impunité*. Du moins chez nous n'a-t-on pas été squ'à permettre au frère de tuer sa sœur pour lui enseigner la reté des mœurs ou la fidélité conjugale. Sans doute aussi Alimena e considère pas la réputation comme un droit, mais comme une récompense qu'il faut savoir mériter, sans quoi ce sinistre personnage, le sycophante de la presse, le diffamateur professionnel n'aurait pas l'honneur d'être considéré par lui comme un allié de la justice. Par là même l'auteur prouve combien il a une notion incomplète des biens juridiques et de l'égalité des droits. La bonne réputation est une condition de l'exercice de la liberté civile, du droit de traiter avec ses semblables, de recevoir d'eux à leur gré mandat civil ou mandat politique sans qu'aucune autorité étrangère vienne s'y opposer. La diffamation professionnelle, loin d'être une besogne civique, est la mise en œuvre des passions sectaires et de l'immense force coercitive qui réside dans la stupidité des foules. Elle peut annuler totalement la liberté civile, menacer la liberté de conscience, faire sciemment condamner les innocents et glorifier les coupables, organiser le boycottage, mettre à la disposition d'un fanatique spirituel ou éloquent le pouvoir de frapper ses ennemis d'une sorte de bannissement à l'intérieur, et finalement déshonorer la liberté d'écrire en la rendant odieuse et insupportable. Celui qui accorde une excuse à la diffamation se montre par là même étranger à l'idée du droit.

Mais la défense sociale telle que l'entend Alimena ne laisse pas l'autorité moins désarmée que les biens juridiques des particuliers. Par l'excuse qu'il accorde à la diffamation, nous pouvons juger de son indulgence pour le crime politique. Sur ce point, aucune différence entre lui et Lombroso. Il admet sans discussion que le criminel politique est toujours inspiré par une noble indignation contre les abus sociaux, par une passion trop ardente du progrès et que sans doute « on peut sans crainte coucher dans la même chambre que lui. » Mais on ne saurait trop s'élever contre une telle conception. Outre que les criminels du genre noble menacent, selon une judicieuse observation de Van Hamel, non pas sans doute la société, mais la marche régulière de l'évolution sociale, les crimes politiques les plus ordinaires ne sont pas des coups portés aux régimes rétrogrades; ce sont, ou des abus de pouvoir, des forfaitures ou des concussions de fonctionnaires ou des attentats aux libertés publiques. Représentera-t-on le comte de Poli-

gnac, le duc de Morny et le général Boulanger comme des personnages possédés d'un trop vif amour du progrès?

Si l'on fonde le droit de punir sur la défense sociale et l'imputabilité personnelle, il faut être résolument utilitaire, s'abstenir par suite de peser des mobiles et donner toute son attention aux conséquences. L'application des peines a en vue non le passé mais l'avenir; en d'autres termes, la peine doit avoir un caractère éducatif. Mais dès lors le but de la peine ne doit-il pas être de contenir l'impulsivité des tendances quelles qu'elles soient, nobles ou ignobles, et de les arrêter au moment où elles vont léser des biens garantis? Concédons que la jalousie du mari, l'esprit soupçonneux du sycophante soient des tendances élevées : n'accorde-t-on pas une satisfaction suffisante à l'un en lui permettant d'introduire une action en divorce, à l'autre de faire une dénonciation régulière à la police judiciaire? Si la tendance noble ou utile peut au contraire conserver légitimement une telle impulsivité qu'elle aille jusqu'à la destruction d'une existence humaine ou d'une réputation, ne faut-il pas en conclure que l'éducation par la peine est une « coaction psychologique » bien insuffisante et que la société doit chercher, sinon des substitutifs de la peine, au moins quelque autre protection des biens juridiques qui soit plus efficace?

III

Si nous rétablissons le lien de filiation historique entre Romagnosi et Alimena, nous comprenons combien en Italie, avant Lombroso, le déterminisme scientifique avait déjà pénétré dans la science du droit criminel. Les deux écoles dérivent donc d'un même courant d'idées. D'un autre côté si nous constatons quelle place Lombroso fait à l'idée du déterminisme social et avec quelle facilité Alimena accepte les thèses les plus hardies de la psychiâtrie, notamment la folie morale et l'épilepsie larvée, nous conclurons que le débat porte en fait seulement sur l'idée des substitutifs pénaux, idée repoussée par Alimena et accueillie par Lombroso, quoique avec plus de réserves qu'elle ne l'est par Ferri.

Alimena préfère l'application des peines à la prophylaxie du crime parce qu'il croit avoir prouvé que les délinquants sont imputables et qu'avec le progrès social, ils le deviennent toujours davantage. Mais il entoure cette imputabilité de restrictions telles, il élargit à tel point la sphère de la non-imputabilité, de la justification et de l'excuse, qu'un code pénal inspiré par lui cesserait d'être une défense sociale des biens juridiques.

Lombroso, de son côté, montre la prophylaxie du crime subordonnée à des conditions ethniques et sociales si irréalisables qu'il nous conduit à placer notre confiance dans une utilisation impossible et contradictoire des criminels ou dans une transformation totale de la peine

équivoque et l'obscurité ne proviendraient-elles pas de ce que l'on ond deux types d'institutions pénales, d'un côté « la machine à ser la personne humaine », si bien démontée par Ferri, de l'autre *telle pénale*, définie, il y a déjà près d'un siècle par Rœder et peu u mise en pratique? Comme l'a démontré Quiros dans le substan- ouvrage que nous citions tout à l'heure, la sociologie criminelle ; précédé les études anthropologiques de Galton, de Benedikt et de broso, mais la sociologie criminelle de Quételet et de ses succes- s avait été précédée elle-même par la science pénitentiaire dont, t Rœder, les fondateurs furent Bentham et Howard[1]. Le rôle des : sciences, sociologie et anthropologie, a été de donner un point oui à ce qui n'eût été qu'une application de l'utilitarisme ou une .ration de la philanthropie. Toutefois les anthropologistes ont hésité lement entre deux tendances : l'une les portait à substituer la le pénale à la peine expiatoire et vindicative; l'autre, héritée des tions classiques les plus surannées, les portait à demander une avation des peines. En recommandant de plus en plus la prophylaxie rime, Ferri et Lombroso ont, dans leurs dernières œuvres, com- té avec une clarté suffisante la formule de l'élimination des crimi- , formule jugée à bon droit inquiétante. Nous venons de voir Lom- o célébrer les dernières réformes introduites dans le régime tentiaire et surtout le *probation system*. On peut donc dire avec 'os et les autres disciples de Giner que l'humanité s'achemine vers titution de la *tutelle pénale*. Le droit criminel aura pour tâche de :rminer la condition juridique du délinquant, une *diminutio capitis* poraire ou définitive, une restriction de la liberté et du pouvoir ssée assez loin pour protéger, non une société, impérissable en -même, mais des biens juridiques toujours exposés à être lésés. La ıe ne sera plus une infliction de souffrance et en ce sens une institu- nouvelle y sera substituée. Le dégénéré malfaisant ne sera pas ıblé en raison de son infériorité naturelle. Il sera soigné et guéri dans ıesure du possible; mais il sera à la fois assisté, gouverné et réduit mpuissance. — Pour s'épargner des charges croissantes, les sociétés ront organiser une large prophylaxie du crime qui tendra sans te à adoucir les crises économiques et à prévenir les grandes crises ales et politiqnes. Le droit pénal étant porté à son maximum de sance défensive, la science cessera de parler des « substitutifs de eine ». Et dans la prophylaxie du crime on verra ce que le socio- .e y aperçoit déjà : un développement conscient de cette finalité ale interne dont la pénalité traditionnelle n'a jamais été que l'équi- nt grossier et impuissant.

GASTON RICHARD.

Las nuevas theorias, chapitres II. IV et conclusion.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Théorie de la connaissance.

Dr Julius Schultz. Psychologie der Axiome. Göttingen, 1899, 1 vol. in-8, 232 p.

Le livre de M. J. Schultz promettait par son titre seul d'être intéressant. La « Psychologie des axiomes », le sujet était neuf et avait besoin d'être traité. Les axiomes jusqu'à présent n'avaient guère été étudiés qu'au point de vue méthodologique. On se bornait à établir leur nomenclature, essayant, depuis Leibniz, d'en réduire le nombre au minimum. A la suite de Kant, on avait cherché à rendre cette nomenclature immuable et à la déduire métaphysiquement. Les savants les posaient comme nécessaires; les philosophes, peu soucieux de faire l'histoire de cette nécessité, se bornaient à la constater en les rattachant à une théorie aprioristique de la connaissance. La psychologie empirique elle-même en retraçait l'origine — histoire bien plus idéale que réelle — non tant pour expliquer l'acquisition de ces principes au cours de l'évolution, que pour justifier sa théorie et son point de vue. Elle montrait qu'ils avaient pu être acquis, et non comment ils avaient été acquis. Mais une étude vraiment psychologique qui ne chercherait pas à justifier ces axiomes, ni à les déduire, qui laisserait de côté tout examen logique, voire hyperlogique; c'est ce qu'il restait à tenter. Et l'on voit de suite les avantages qu'en retireraient ces considérations elles-mêmes, s'il est vrai que la philosophie ne doit pas raisonner dans le vide, mais s'appuyer sur des faits, et prendre l'acquis scientifique pour point de départ de sa réflexion.

Il serait peut-être téméraire de croire que cette étude qui s'imposait a été achevée par M. Schultz. Il est engagé dans une voie nouvelle. Quant à avoir parcouru cette voie jusqu'au bout, à tout le moins, sans jamais s'égarer en route dans les sentiers déjà battus par les métaphysiciens, il semble difficile d'affirmer qu'il l'ait fait. D'une façon générale son étude se rapproche trop encore d'une spéculation logique. Il va trop loin sur la route de Kant et de la grande philosophie allemande. Il ne peut se résigner à l'étude patiente et ingrate, mais positive des faits. C'est une théorie de la Connaissance, ce n'est pas à proprement parler une « psychologie des axiomes » que contient son ouvrage. Cette position intermédiaire dans laquelle il s'est compla

ne contribue pas peu à obscurcir le travail qu'il nous présente. Et, pour tout dire, l'obscurité de la pensée est augmentée ici par l'obscurité voulue de la forme, souvent métaphorique, quelquefois lyrique. L'imprécision des images, si elle est une aide précieuse pour donner une apparence logique à la suite des idées en permettant les bonds les plus audacieux et les rapprochements les moins légitimes, ce qui peut paraître dans certaines spéculations un avantage, est dans une œuvre, qui par son titre se réclame de la science positive, une cause incessante de trouble pour le lecteur. Elle pourrait trop souvent déguiser l'imprécision du raisonnement, et l'éloignement où l'on est de la réalité psychologique.

Signalons enfin une équivoque qui paraît être un défaut de méthode. M. Schultz confond sous le nom d'axiomes, ce que depuis Kant nous appellerions les formes nécessaires à toute pensée — en adoptant le point de vue du philosophe allemand — et les principes premiers des sciences mathématiques et de la mécanique. — Il y a encore là un héritage direct de la théorie criticiste où les principes de la mathématique et de la science des mouvements se déduisaient des formes *a priori* de la pensée. Une préface aurait dû au moins nous avertir des raisons pour lesquelles cette vue avait été adoptée. On peut du reste penser qu'elle n'est pas exacte et que les concepts généraux d'espace, de temps, d'identité, de causalité, de substance doivent dans une histoire de l'esprit avoir une place à part, et jouer un autre rôle, à côté des définitions premières ou axiomes que chaque science qui adopte le mode d'exposition mathématique se voit obligée de poser.

Ces réserves faites, afin de bien situer l'ouvrage du Dr Schultz dans l'ensemble des travaux analogues et de montrer ses tendances très arrêtées, malgré l'amphibologie du titre, il faut passer à l'analyse de cet essai beaucoup plus intéressant comme théorie générale de la connaissance que comme étude psychologique des axiomes.

Il est divisé en cinq livres. Plus nettement y pourrait-on distinguer trois parties. La première (livre I : introduction) traite d'une façon générale de la position acceptée par l'auteur, au sujet des conditions nécessaires de la connaissance rationnelle, et pour employer la terminologie kantienne des postulats de la Raison pure théorique. La seconde (livre II, égalité, identité, régularité; livre III, substance et cause; livre IV, résumé et polémique) dégage ces postulats et les étudie un à un d'une façon détaillée. Le point de vue génétique y alterne avec les points de vue méthodologique et ontologique. La dernière enfin s'occupe des axiomes de la science du nombre, de l'étendue, du mouvement et de la force.

I. Les axiomes sont des principes indispensables aux sciences apodictiques : Est axiome ce qui est admis nécessairement par la pensée sans avoir besoin de démonstration. L'axiome a donc un caractère particulier et original, bien différent des principes — si généraux

qu'ils soient — que l'expérience peut nous fournir. L'inductio
quel que soit le nombre des cas qui la vérifient, reste toujours hypot
tique. Jusque-là nous suivons comme nous en avertit l'auteur la ro
tracée par Kant : les axiomes ne peuvent être d'origine empirique, e
résidus laissés sur notre esprit, considéré comme un simple récepte r
par le flux des choses. Mais Kant a eu le tort de prendre la conna s-
sance telle qu'elle se présente au point de vue abstrait et logiq e,
quand elle est achevée et parfaite. La critique de la raison pure st
l'analyse des éléments d'un tout donné, d'une construction scientifiq ue
définitivement établie. Elle méprise le point de vue génétique. Or ce
point de vue est le point de vue psychologique réel. M. Schultz a
l'ambition de faire sortir les éléments axiomatiques, de montrer le ur
éclosion dans une sorte de synthèse chimiopsychique. Il veut no us
faire assister au sourd travail de l'esprit créant peu à peu son ex p é-
rience et sa science, nous décrire le charpentier montant une à u ne
des pièces, et non la charpente établie de l'édifice. Nous partirons do nc
d'un sujet actif — où qu'il se place dans la série animale — essay nt
de se rendre compte du milieu dans lequel il vit. Les axiomes ne ser nt
plus alors « de simples réflexions sur les formes de la sensibilité ou de
l'entendement ». Ils découleront de l'essence du sujet, de la conn s-
sance qui est activité, volonté, énergie, travail. Un *axiome* est un p s-
tulat; un postulat, c'est la traduction verbale d'une *exigence*; et ce te
exigence est une *contrainte* de la volonté sur elle-même. Les axio es
sont les « armes latentes que le sujet s'est forgées pour marcher à la
rencontre de la foule tapageuse des impressions ».

Ces armes, pourquoi notre esprit se les est-il forgées ? « Quand l'hu a-
nité sortit du règne animal, la pensée humaine dut aussi sortir de la
pensée animale. Et alors ses principes durent s'élaborer, car sûrem nt
dans les bas-fonds de l'animalité, on ne pensait pas par axiomes... La
valeur générale actuelle des expressions de la pensée ne se peut ma i-
fester que si ces expressions résultent d'habitudes associatives tra s-
mises de très loin, et souvent exercées. L'observation des phénomè es
externes ne peut en aucune façon être la source de la forme axio a-
tique, car elle apporte impressions sur impressions, sans qu' ne
habitude précise puisse se former. Le berceau des principes de la
pensée doit être cherché, dans un sentiment de soulagement, p ur
l'aperception, et dans une sensation d'innervation, condition princip le
du sens intérieur... Dans sa lutte avec les éléments, l'âme animale ut
se former la conscience de l'identité d'une circonstance avec e le-
même, et de l'attente d'un conséquent identique parmi des sé ies
identiques. »

éorie générale. Voici une application particuli ère.
d'identité, c'est l'expression verbale d'un acte
ntification. Or pour les premières intelligences
dut y avoir des impressions qui offraient un grand
présentaient une marque distinctive et localisée :

exemple, les œufs, les petits, les aliments. Les animaux s'habi-ent à accorder une attention spéciale à la marque distinctive, au qu'elle occupait; de là la reconnaissance et l'identification purement le d'abord et nullement logique. Les animaux chez qui cette lté se perfectionne ont de suite des avantages manifestes dans la : pour la vie. Le pouvoir devient une nécessité : l'animal veut tifier. L'axiome d'identité est désormais fixé. C'est un ordre que onne, *que se crée* à elle-même l'activité psychique.

ı position de l'auteur est facile à déterminer. Elle menace à la fois octrine scolastique des principes éternels, et le positivisme, « la vide d'idées de toutes les philosophies depuis Thalès », qui ne . aucun compte de la nécessité absolue des axiomes. On voit édiatement combien cette théorie dans son esprit, sa méthode et exposé, est encore scolastique. Et cela est malheureux, car sur le .in purement psychologique cette direction d'idées eût pu avoir résultats intéressants, si elle eût consenti à s'appuyer cons-nent sur des faits, et à induire avec précaution. Un peu moins ormules brillantes, de déductions verbales, un peu plus d'études rètes, et l'ouvrage eût été très fructueux. Sous sa forme actuelle, t plutôt une indication qu'un travail apportant des résultats psy-ogiques.

Les deux autres parties sont beaucoup moins neuves et intéres-es. Elles ne sortent pas du cadre ordinaire des ouvrages de ue et de méthodologie philosophique. Nous remarquerons surtout quoique nous fussions en droit d'attendre, d'après le titre et les ances de l'auteur, un essai de nomenclature purement psycho-ue, nous nous trouvons encore en présence d'une sorte de .ction transcendentale. L'expérience, c'est-à-dire l'ensemble des concrets, d'où peut-être il eût été possible de tirer quelques ıées précises sur la genèse des différents axiomes, n'y est conçue d'une façon abstraite et systématique, à peu près à la manière de : c'est l'ensemble indistinct des impressions que nous pouvons r. Ces impressions appellent de la part du sujet des réactions rminées qui servent à la fois à nous donner l'idée de la chose rieure et du moi. « Les formes de toute connaissance néces-t d'abord la possibilité de l'information (Cf. Kant et la possibilité 'expérience). Avec l'association de deux éléments psychiques, le os est déjà donné; une sensation une et en dehors du temps ne ait exister... De même l'agglutination comprend deux éléments, rception primitive et l'idée d'*étendue*. » — L'*identité*, la *simi-é*, sont les formes nécessaires postulées par la pensée la plus ure; la *régularité* rend possibles les jugements d'ensemble. *Sub-tialité* et *causalité* permettent la parole et la compréhension du de telle que l'homme se l'est donnée.

rec les expressions verbales de ces nécessités et leurs corollaires, ıxiomes universels de la pensée sont entièrement déterminés. Les

axiomes mathématiques (arithmétique, géométrie, mécanique) ne seront que la transposition particularisée de ces axiomes logiques.

ABEL REY.

Gaetano Jandelli. DELL'UNITA DELLE SCIENZE PRATICHE. Milano, Capriolo, 1899, 489 p. in-12.

St. Mill pensait qu'il y a des principes premiers au point de vue pratique de même qu'au point de vue intellectuel, et qu'il y a lieu de ramener à l'unité toutes les *préceptices* (l'auteur a cru devoir substituer ce terme à celui d'*art*). Il doit y avoir, selon lui, un modèle propre, le caractère bon ou mauvais, absolument ou relativement, des fins ou objets du désir. Quel qu'il soit, un tel modèle sera unique, parce que, s'il y avait plusieurs principes supérieurs de la bonne conduite, notre action pourrait être justifiée par quelqu'un de ces principes et condamnée par un autre, en sorte qu'il faudrait un principe général qui soit l'arbitre entre les deux. Mais St. Mill se trompait quant au contenu de ce principe, placé, d'ailleurs, on le sait, dans l'idée de l'utile. L'auteur de cet essai a eu la modeste ambition d'aider à établir cette unité de toutes les règles pratiques.

La règle cherchée, dit-il, est une loi immanente à toutes les créatures, et principalement dans les êtres sentants. Cette règle presupposée peut être l'œuvre d'un mécanisme naturel, de puissances psychiques créées, ou de la toute-puissance divine. Il y a donc lieu d'examiner la valeur de ces trois hypothèses : le *naturalisme pratique*, l'*humanisme pratique*, le *transhumanisme pratique*.

Dans la première de ces hypothèses, le fondement cherché ne paraît pas assuré, et cela pour plusieurs raisons. Si la loi supérieure était une conspiration automatique des agents naturels, elle serait un résultat, et non plus un principe essentiellement régulateur. Dans un mécanisme universel, il n'est pas possible de supposer une hiérarchie de forces, et alors l'échelle naturelle des êtres existants perd toute importance. Il y a plus : quel rôle aurait jamais la puissance mentale de l'homme là où tout procède par harmonie préétablie, et où l'instinct s'accorde mieux avec l'aveugle conspiration de tous les agents?

Pas plus fondée n'est la forme du naturalisme qui se rapporte à la morale du plaisir, qui est devenue pour St. Mill celle de l'*utilisme*. D'après cette doctrine, les choses sont bonnes en raison de leur efficacité à procurer le bonheur des êtres sensibles, soit les hommes, soit les animaux. Mais encore ici, cette félicité si vantée serait un résultat, non un principe régulateur. Ce modèle de bonheur, dont on veut faire le terme universel de comparaison, n'est pas une idée innée ni une idée définissable. Quant à l'innatisme spencérien, considéré comme un effet de transmissions héréditaires, il est également inadmissible, parce qu'il serait toujours en voie de formation, et jamais une conception typique du contenu essentiellement fixe; il ne vau-

drait d'ailleurs que pour l'espèce humaine (on voit que l'auteur fait la part belle aux animaux). Ni l'induction ne nous sert à poser ce principe, parce qu'on n'a jamais trouvé l'*homme heureux*, ni la déduction, parce que le type utilitaire, en ses parties et dans l'ensemble, devrait se dériver d'un tissu de conditions, qu'il varie comme elles, et ne peut être constant et nécessaire que par une raison supérieure au résultat éventuel. Le critère utilitaire, faux pour l'évaluation des choses humaines, ne l'est pas moins pour l'estimation du mérite proprement moral. Un seul exemple suffit : à égalité de conditions, qui pourra se faire une vie heureuse et procurer, dans les limites de ses forces, le plaisir des autres, devra-t-il se dire meilleur que celui qui, bienfaisant au possible, est, pour son compte, très malheureux? Le premier de ces hommes, objecterons-nous, sera, utilitairement parlant, absolument heureux, comme il est bon; le second sera malheureux, soit, mais, encore une fois, le sera-il entièrement, puisqu'il a par devers lui le plaisir et les moyens de faire du bien? Mais, en tout cas, la morale utilitaire admet et doit admettre, elle aussi, la valeur morale de l'intention, et à ce point de vue, le premier n'est pas meilleur que le second.

Passons à l'hypothèse de l'humanisme pratique. A la loi empirique de la sensibilité, Kant oppose la loi rationnelle de la liberté, au plaisir le devoir, au monde physique le monde humain. M. J... n'admet comme valable aucune des critiques dirigées contre cette doctrine d'un stoïcisme raffiné. Cependant il se demande si Kant a parfaitement entendu la nature de l'*efficience* humaine, qui est constituée par la raison et le libre vouloir. Cette union étant admise comme un fait psychique, Kant avait à déterminer les caractères particuliers des éléments qui la composent. Quel est le contenu de la norme supérieure, correspondant à un impératif catégorique, quel ordre unit toutes ces relations, il ne le dit pas. Nous avons une faculté exclusive de la loi, avec un caractère insuffisant pour l'établir; nous avons un pouvoir exécutif par soi-même inconscient et souvent récalcitrant. Et quand la concorde s'effectue, nous avons une loi morale diverse et dissociée de toutes les lois qui règlent notre vie psychique et la vie de toutes les créatures avec lesquelles nous sommes en constantes relations.

Il faut donc en revenir, dit l'auteur, à la cause absolue, pour connaître exactement la règle de la vie morale. Ainsi le veulent les platoniciens et les théologiens, d'ailleurs en désaccord pour définir le mode de l'intervention divine. M. J... laisse aux uns le dogme de la révélation surnaturelle, et aux autres l'intuition immanente de l'idée. De son côté, avec les méthodes de la logique déductive, il procède à la recherche du principe désiré. Il s'agit ici de réduire, par transformations graduelles, une proposition douteuse ou simplement possible à une proposition certaine ou évidente. Le principe en question étant une synthèse, où en trouver les éléments? Le fait de l'évolution se

montre quelquefois progressif, d'autres fois régressif. La tendance naturelle de tous les êtres vivants est à l'évolution progressive, qui nous apparait comme une loi potentielle. Pour déterminer les conditions nécessaires de son actuation, il faut tenir compte des caractères essentiels des causes coexistantes. De la sorte, on arrive à rendre rationnelle la loi empirique de la coopération, qui doit être extensive à tous les sujets actifs. Ainsi l'homme peut en lui-même et dans l'histoire du monde reconnaître la présence de Dieu, comme accroissement continuel de lumière et de chaleur spirituelle, s'attribuer et mériter la dignité d'interprète de la loi universelle tout ensemble et divine, et attendre avec confiance sa destinée dans le dernier triomphe du bien auquel il aura contribué. — Tout ceci n'est pas, en définitive, aussi éloigné que l'auteur le croit, du platonisme, du théologisme et du kantisme. Ce livre s'adresse donc principalement aux métaphysiciens adversaires de la morale utilitaire. Mais comment beaucoup d'entre eux accepteront-ils l'idée assez naturaliste, et vaguement thomiste, de la participation de toutes les créatures au bienfait de la norme universelle pratique?

BERNARD PÉREZ.

Camillo Trivero. CLASSIFICAZIONE DELLE SCIENZE; Milan, Ulrico Hœpli, 1899. Petit in-18, 292 p., de la collection des *Manuali Hœpli*.

L'auteur cite, dans sa bibliographie (p. 28-29), mon *Essai sur la classification des sciences*, en y joignant cette note : « Ce travail vient de nous parvenir, notre œuvre terminée, et nous n'avons pu l'examiner. En jetant un coup d'œil sur quelques tableaux, il nous semble que, sur certains points, nous nous sommes singulièrement rencontré avec l'auteur. » Cela est vrai. Ainsi M. Trivero insiste, dans son introduction, sur la nécessité de classer les sciences à un double point de vue : objectif et subjectif; les sciences se distinguent soit en ce qu'elles étudient des faits différents, soit en ce qu'elles envisagent les mêmes faits à des points de vue différents ; toutes les classifications qui ne sont qu'objectives ou que subjectives sont défectueuses ; le système des sciences doit donc être présenté sous la forme d'un tableau à double entrée, avec « divisions horizontales » et « divisions verticales ». Sur ce point important et sur beaucoup d'autres points de détail, je suis d'accord avec le savant professeur de l'institut technique de Turin.

Comme lui aussi, je repousse toute classification des sciences d'après leurs méthodes ; mais tandis que je me suis attaché à démontrer que les différentes méthodes répondent, non à des sciences différentes, mais à des phases différentes du développement de toutes les sciences, M. Trivero va jusqu'à nier que les méthodes soient différentes. « La méthode est une. Peu importe qu'elle monte (induction), ou descende (déduction), ou se meuve horizontalement (analogie). Il n'y a

une méthode, la bonne, la scientifique, celle qui procède du connu 'inconnu » (p. 17-19). Sans aucune adoration superstitieuse de la gique traditionnelle, on peut trouver qu'elle mérite d'être traitée c plus d'égards.

Chaque objet de notre connaissance peut être étudié à trois points vue : historique (la géographie est comprise dans l'histoire), scienque (au sens restreint du mot), philosophique; d'où les trois divisions ticales du tableau. La distinction entre l'histoire et la science est n étudiée, envisagée sous tous ses aspects, et il s'en dégage une e très nette et très claire. J'en veux citer quelques lignes, parce elles ont trait à l'objection que me faisait récemment M. Naville[1] : « L'histoire n'a pas pour objet les *faits concrets* sans aucune réserve. concret, au vrai sens du mot, n'est jamais objet de science en éral, ni par conséquent d'histoire en particulier. Le concept de nce indique toujours coordination ; or une coordination quelconque st possible que *par rapport à quelque chose*, donc *abstraction faite* tout autre rapport. Rigoureusement, la pensée commune n'a pas plus pour objet le concret; le langage humain, qui la reflète, est e d'abstractions. Le vrai concret est objet de sensation, non d'intelnce » (p. 105-189). L'histoire n'est donc pas le « miroir » des événents; l'historien s'efforce de *comprendre* ce qu'il raconte et ce il décrit; or comprendre un fait, c'est le rapporter à des lois ; mais lois par lesquelles l'histoire explique les faits ne lui appartiennent ; elles appartiennent aux sciences *théoriques*; donc les sciences toriques méritent bien le nom de sciences *appliquées*, que je leur ttribué.

I. Trivero montre aussi très justement que l'histoire peut être endue de trois manières, qui, dans l'ordre où il les énumère, ondent assez bien à l'évolution de cette science, à l'*histoire de istoire*. Née de la littérature, elle fut primitivement et est souvent core traitée comme un art : si alors elle se préoccupe de la vérité ses récits, c'est que le réel est toujours plus riche, plus vivant, us intéressant que la fiction. Puis elle devient *politique*, et est destée à l'éducation du citoyen et de l'homme d'État ; enfin elle devient ientifique, et n'a plus pour objet que le vrai, mais la vérité qu'elle erche n'est pas seulement le *fait*, mais aussi les *causes* du fait. Dans premier cas, elle se propose d'être *belle*, dans le second d'être *éduive*, dans le troisième d'être *vraie* et *intelligible*.

La distinction de la science et de la philosophie est moins approdie dans le livre de M. Trivero. Par philosophie, il n'entend ni la phologie, ni la logique, ni aucune des sciences dites philosoques, — mais la recherche de l'Absolu, c'est-à-dire la métaphyue. On s'attendrait donc à le voir discuter et contester la relativité la connaissance : il n'en parle pas. Il se borne à montrer que toute

1. Voir *Revue de Métaphysique*, nov. 1899, et notre réponse, janvier 1900.

science suggère des problèmes qui ne sont pas de son domaine. Mais en sortant du domaine d'une science ne retombe-t-on pas nécessairement dans le domaine d'une autre science [1]? Et les problèmes de l'Absolu ont-ils vraiment un sens? Et quand on cherche à les serrer de près pour les rendre intelligibles, ne perdent-ils pas leur caractère de problèmes métaphysiques, et ne deviennent-ils pas scientifiques? M. Trivero admet d'ailleurs qu'il y a, non pas une philosophie, mais des philosophies; chacun se fait la sienne à sa convenance; car l'objet de la philosophie, c'est « l'univers considéré en lui-même, dans sa totalité, ce qui veut dire dans ses éternelles, innombrables et indéfinissables contradictions ». Mais les systèmes possibles ne sont pas en nombre indéfini, et il propose une classification un peu trop simple, mais d'ailleurs intéressante, de tous les systèmes métaphysiques possibles (p. 146 et suiv.). On pourrait lui répondre : Ou il n'y a pas de connaissance de l'Absolu, et la métaphysique ne doit pas avoir de place dans une classification des sciences, ou l'Absolu est connaissable, et alors on ne voit plus en quoi la métaphysique est essentiellement différente des autres sciences.

La première partie du livre, intitulée *La doctrine*, est consacrée à justifier les divisions verticales du tableau; on n'y trouve nulle justification des divisions horizontales. Aussi bien cette hiérarchie des objets naturels des sciences ne présente-t-elle ni un ordre bien net, ni surtout de *délimitations franches*. La voici :

La nature sidérale..............................	astronomie.
La terre..	géologie.
Le règne minéral............................	minéralogie.
Le règne végétal.............................	botanique.
Le règne animal..............................	zoologie.
L'homme en tant qu'il est plus qu'un animal	psychologie.
Les productions humaines..................	sociologie.

« Combien est défectueux un tel tableau, ajoute l'auteur, c'est ce que je laisse à l'appréciation du lecteur » (p. 194). Cette réflexion désarme toute critique.

EDMOND GOBLOT.

II. — Sociologie.

C. Bouglé. LES IDÉES ÉGALITAIRES, *Étude sociologique*. 1 vol., 250 p. Alcan, 1899.

Il semble qu'après la longue période des tâtonnements, des stériles discussions de méthode ou des déclamations brillantes et vagues, la sociologie soit arrivée au moment de la recherche modeste, de la production féconde, et qu'enfin elle se prouve viable en vivant. Après

1. Voir mon Introduction.

la *Division du Travail* et le *Suicide* de M. Durkheim, mais avec moins d'exclusivisme; après les *Lois de l'Imitation* ou la *Logique sociale* de M. Tarde, mais avec plus de rigueur scientifique, — moins originale, si l'on veut, parce qu'elle vient plus tard, — l'étude élégante et forte de M. Bouglé est la contribution la plus précieuse qui ait été apportée jusqu'ici à la constitution d'une sociologie proprement dite. Et si d'autres écrits sociologiques peuvent paraître plus importants par leur prétentieuse ambition ou leur parti pris de nouveauté, aucun n'avait encore été conçu dans un esprit plus large, avec une logique plus serrée, une prudence et une modération plus philosophiques, et aucun, pour tout dire, ne laisse davantage l'impression d'une acquisition définitive et d'une démonstration faite.

Le sujet de M. Bouglé, ce n'est ni le problème moral de la légitimité et de la valeur des idées égalitaires, ni le problème politique des moyens propres à les réaliser. Pour lui, la sociologie, au sens strict, est la science des formes sociales, de leurs causes et de leurs effets; et la question qu'il se pose se définit précisément ainsi : « Entre les formes sociales que nous pouvons distinguer, quelles sont celles qui favorisent l'expansion de l'égalitarisme », c'est-à-dire en fournissent une explication au moins partielle. — Pour qu'une telle étude soit possible, il faut d'abord définir, d'une manière plus ou moins provisoire (la définition scientifique est le terme, non le point de départ des sciences concrètes), l'égalitarisme : M. Bouglé le caractérise par la double idée de la valeur de la personne individuelle et de la valeur de l'humanité en général. Il faut ensuite que ces idées aient une réalité historique, se soient répandues à certaines époques et non à d'autres : M. Bouglé les découvre à l'œuvre dans notre société moderne, et moins clairement, il est vrai, dans la Rome impériale. Il faut enfin que quelque chose reste à faire à la sociologie, que d'autres causes et d'autres sciences n'aient pas à l'avance expliqué l'égalitarisme en dehors de toute considération des formes sociales : or M. Bouglé en rencontre une explication anthropologique et une explication idéologique, et les critique l'une et l'autre. D'un côté, l'histoire ne trouve nulle part de race pure, et si, d'ailleurs, la coïncidence était établie entr telles conditions ethniques et tels phénomènes sociaux, il resterait toujours à déterminer comment des unes naissent les autres. D'autre part, si l'action des grands hommes ou la vertu propre des idées peut rendre compte, à la rigueur, de l'apparition d'une doctrine nouvelle, elle n'en explique pas le triomphe : « Pour qu'une idée pénètre une société, il faut qu'il y ait, entre la nature de celle-là et la structure de celle-ci, une sorte d'harmonie préétablie ». — A la sociologie donc de faire comprendre la diffusion des idées égalitaires, d'abord en recherchant, conformément aux canons de la logique inductive, quelles conditions sociales se trouvent toujours présentes là où ces idées se répandent, et absentes là où elles échouent; puis, en se demandant par quels processus psychiques, quelles associations

d'idées ou de sentiments ces formes sociales peuvent être propres à produire de tels effet. « Là même où l'induction perd pied, la déduction garde ses droits... La sociologie sera déductive, ou elle ne sera pas. » Tel est le but, et telle la méthode.

Ce serait trahir M. Bouglé que de vouloir résumer le détail de ses analyses et de ses démonstrations : rien ne saurait remplacer sa lumineuse aisance à interpréter et à simplifier les données historiques, ni la pénétrante et persuasive rigueur de ses déductions psychologiques. — Dans un premier chapitre, c'est la *quantité* des unités sociales qu'il considère, et il trouve que là où les agglomérations humaines ont été les plus nombreuses, les plus denses et les plus mobiles, — dans la Rome impériale, dans notre Europe occidentale ou aux États-Unis, — là aussi se sont répandues les idées égalitaires; et la psychologie en expliquant comment la multiplication des relations d'homme à homme diminue les distances et le prestige et prépare au sentiment égalitaire, vient changer ces coïncidences en lois. — La *qualité* sociale, l'homogénéité ou l'hétérogénéité plus ou moins grande des groupements sociaux, est étudiée ensuite, et la psychologie nous permet de prévoir que « les habitudes d'esprit anti-égalitaires seront ébranlées à la fois par l'assimilation qui unit les membres d'un groupe à ceux d'un autre, et par la différenciation qui oppose les uns aux autres les membres d'un même groupe »; dès lors la condition la plus favorable, c'est ici la coexistence dans une société de l'homogénéité et de l'hétérogénéité. Or, l'histoire du monde moderne et celle du monde antique, habilement interrogées, confirment *a posteriori* ces déductions. — La *complication* sociale à son tour, qui résulte de la multiplication de groupements divers au sein d'une même société, apparaît et à la fin du monde antique et de nos jours; or, ici et là, les associations diverses, en se multipliant, se limitent l'une l'autre, absorbent moins l'individu; faisant de lui « le point d'entre-croisement de cercles très nombreux et très divers, elles concourent à distinguer sa personnalité des autres »; « les distinctions collectives s'en trouvent brouillées au profit des distinctions individuelles ». — Enfin l'*unification* des sociétés, morale et matérielle, se développe, en fait, parallèlement à l'égalitarisme, et, en droit, il est facile de comprendre qu'elle « incline les esprits vers ce rationalisme épris des idées générales et des règles universelles, qui conduit à l'égalitarisme ». Il s'agit d'ailleurs ici d'une unité qui, en s'opposant au sectionnement des sociétés, ne s'oppose pas à leur complication.

Et M. Bouglé peut alors conclure : « Psychologiquement, il nous a
ociétés qui s'unifient en même temps qu'elles se compliquent,
s unités s'assimilent en même temps qu'elles se dis-
oncentrent en même temps qu'elles se multiplient,
s esprits à l'égalitarisme »; et l'histoire a confirmé
nditions proprement sociologiques nous ont fourni
u moins partielle, des phénomènes qui, après les

s d'explications anthropologique et idéologique, demeuraient érieux. »

*
* *

réelle importance de ce livre ne réside pas dans l'imprévu des lusions ou la nouveauté de la doctrine. C'est en se bornant à ier et à démontrer des relations plus ou moins constatées déjà es historiens ou des influences plus ou moins reconnues par les hologues que M. Bouglé a pu faire œuvre vraiment scientifique. ques esprits chagrins pourront regretter, il est vrai, l'absence du l appareil des bibliographies et des notes, des discussions de :s originaux, et qu'à ce livre, trop agréable à lire à leur gré, que, sinon la réalité, du moins l'apparence de l'érudition : mais la re même du sujet forçait M. Bouglé à n'emprunter à l'histoire que ;rands faits, très généraux, très simples et à peu près acquis. Et 'est pas son moindre mérite que d'avoir su rester si vivant et si onnel et en même temps si respecteux de l'histoire, de s'être si veilleusement gardé de tout esprit de système.

: qui frappe, en effet, dans ce livre, c'est la rigueur de la méthode extrême prudence des conclusions. A peine pourrait-on reprocher iuteur de s'être contenté, ici ou là, d'explications un peu insuffi- :es[1]; ou encore de n'avoir pas multiplié les contre-épreuves : il été intéressant, et peut-être nécessaire, pour achever de convaincre :cteur, d'aller au devant des objections, de passer en revue les :ptions apparentes aux lois proposées, et, en étudiant les sociétés nalgré la présence de l'une ou l'autre des formes sociales étudiées, ılitarisme n'est pas apparu, de chercher si l'absence de quelque e condition également nécessaire ne rend pas compte de l'ano- ie. — Mais, le plus souvent, l'on serait plutôt tenté d'aller au delà conclusions de M. Bouglé, de le trouver trop circonspect, et l'on lrait parfois, ne fût-ce qu'à titre d'hypothèse, pousser plus loin ›lication. Par exemple, les diverses formes sociales, — quantité et iité, complication et unification, — sont-elles explicatives au même :é, et n'agissent-elles que parallèlement? Il semble d'abord que l'uni-

Entre autres, sa réponse à l'objection tirée du caractère tyrannique et rbant des « syndicats ouvriers » (p. 182), qui se trouveraient ainsi ressusciter :orporations, les castes professionnelles anti-égalitaires : il l'écarte parce « le travailleur idéal serait celui qui serait apte à changer de métier suivant :ariations de la demande »; soit, mais le travailleur réel est loin d'en là. — De même l'existence d'un mouvement centralisateur, en Angleterre, ıppuyée sur bien peu de faits (p. 215). — Peut-être, sur tous ces points, . aurait-il pu avouer sans inconvénient que, dans des sociétés aussi com- :s que les nôtres, et où d'ailleurs l'égalitarisme n'a pas encore vaincu tous bstacles, des influences inverses peuvent subsister ou des contre-courants :ssiner qui modifient ou limitent l'action des causes favorables. — Quelque ation, à un autre point de vue, sur la question de l'égalité primitive affirmée juelques ethnographes (p. 51).

fication sociale se confonde presque avec le développement en nombre et en densité des groupements sociaux, ou que, si elle s'en distingue, elle en dérive au moins d'une manière immédiate et directe : à moins qu'inversement le désir ou l'idée de l'unité ne puisse la réaliser parfois en attirant les hommes en groupements plus larges et plus intimes. Ne pourrait-on pas de même considérer la croissance parallèle de la complication, de l'homogénéité et de l'hétérogénéité sociales comme de simples effets du contact plus fréquent et plus facile d'un grand nombre d'êtres doués de raison et de besoins? Y a-t-il autant de causes distinctes et indépendantes qu'en compte M. Bouglé? — De même encore, l'état d'esprit de l'homme qui s'ouvre aux idées égalitaires et l'effet que produisent en lui ces diverses formes sociales pourraient peut-être se définir par une seule loi typique. Mais il faut toujours savoir gré à un philosophe de n'avoir pas sacrifié l'exactitude scientifique au désir de l'explication simple.

Mais la portée considérable de l'œuvre résulte surtout de la conception de la sociologie qu'elle suppose. D'une part, aussi entièrement que M. Durkheim, M. Bouglé affirme la spécificité de la sociologie; mais, d'autre part, et avec la même netteté, il déclare que la méthode n'en saurait être tout expérimentale et objective, qu'elle doit procéder par déduction psychologique. Bien plus, toute la force de ses argumentations, toute la vertu probante de son livre réside dans les analyses morales : les données historiques sont trop vagues, trop peu nombreuses d'ailleurs, trop complexes ou incertaines aussi pour qu'on pût fonder sur elles aucune induction légitime; M. Bouglé le reconnaît formellement. Parfois (Cf. 2e partie, ch. II), il commence par la déduction psychologique, et se contente d'en chercher la confirmation dans les faits, ou de les interpréter à sa lumière; même lorsque la marche semble être inverse, lorsqu'il part de l'examen des faits, ceux-ci sont exposés déjà ou interrogés en vue des explications psychologiques que l'esprit du sociologue pressent ou devine. Rien de plus légitime d'ailleurs s'il n'y a ni science, ni expérience, ni même observation possible sans hypothèse et sans idée directrice. Mais nos habitudes d'esprit n'en sont pas moins inquiétées; ceux-là mêmes, comme l'a remarqué finement M. Bouglé, qui reprochaient à M. Durkheim l'arbitraire de sa méthode en apparence objective (bien qu'au fond tout imprégnée elle-même de psychologie), et revendiquaient contre lui les droits de l'explication morale, ceux-là mêmes sont tout prêts d'en vouloir à M. Bouglé de n'être pas assez purement sociologue à leur gré. Il leur semble que si la sociologie a ainsi besoin de s'appuyer à chaque pas sur la science de l'âme humaine, son autonomie disparaît, et qu'elle n'existe plus comme science. C'est là, en effet, le problème capital que soulève le livre et qu'il importe d'examiner.

L'objection peut se dédoubler, ou se présenter sous un double aspect :

1° Une science mérite-t-elle ce nom si elle ne donne des phéno-

mènes qu'une « explication partielle », si elle ne détermine que les « conditions », si elle n'affirme que des « tendances » ; si elle procède, en un mot, par abstractions continuelles, n'abordant jamais un phénomène concret dans sa complexité totale? — A une telle critique, la réponse est facile : toutes les sciences procèdent ainsi, et ne peuvent procéder autrement; elles se partagent moins entre elles les diverses catégories d'êtres ou d'objets naturels que les divers aspects que l'abstraction distingue dans tous les êtres. L'étude de l'électricité s'est constituée à part de l'étude de la chaleur ou de la lumière, bien que peut-être il ne s'accomplisse jamais un phénomène électrique que n'accompagnent des phénomènes caloriques ou lumineux. Il est de la nature même de la loi scientifique de n'affirmer une relation nécessaire qu'à titre hypothétique, en réservant le cas où d'autres influences en modifieraient le résultat : c'est dire que toute loi n'affirme que la *tendance* de telle cause à produire tel effet. Il n'y a rien à changer à cette conception lorsqu'elle s'applique aux faits sociaux; tout au plus pourrait-on remarquer ici que l'intervention des causes étrangères n'est plus possible seulement, mais probable ou certaine, en raison même de la complication des phénomènes étudiés. Si donc M. Bouglé a établi que telle forme sociale tend à agir de telle façon, quand même l'effet ne se produirait pas toujours, ne se produirait jamais tel qu'on pouvait le prévoir en théorie, il a le droit de dire qu'il a déterminé une loi véritable (il semble éviter d'ailleurs de prononcer ce mot).

2° Mais l'objection renaît sous une autre forme : une science a-t-elle une existence propre, si elle n'a pas un mode d'explication spécifique, si par exemple, quand il s'agit de la sociologie, toutes ses explications sont empruntées à l'anthropologie ou à la psychologie? — Il est facile de répondre d'abord que toute science plus complexe en supposant d'autres plus simples avant elle, suppose et implique aussi le genre de rapports que celles-ci étudient : ni la physiologie ne se passe d'explications chimiques, ni la chimie ou la physique d'explications mécaniques, et l'ambition, ou le rêve de réduire de proche en proche les phénomènes d'ordre plus complexe aux plus simples n'est que l'éclatante et extrême confirmation de cette loi de toute pensée scientifique, fondement de l'unité de la science et aussi expression de l'unité de la nature et de l'esprit humain.

Mais ne faudrait-il pas au moins que la spécificité, sinon des explications ou des espèces de rapports découverts, au moins des phénomènes étudiés, fût réelle? la sociologie comprise, la manière de M. [illegible] ne se confond-elle pas dans la psychologie? — Il faut [illegible] e toutes les sciences ne sont pas originales au même [illegible] e qu'à les supposer achevées, les diverses parties de [illegible] se ramènent à l'unité de lois identiques; rien de plus [illegible] ue la fusion, à la limite, de la physique et de la

[illegible] sur la classification des sciences.

chimie. En revanche la masse d'une part, la vie ou la conscience de l'autre semblent constituer, entre les mathématiques et la mécanique, ou entre la physique et la physiologie, des lignes de démarcation qualitatives dont la réduction ne paraît pas jusqu'ici concevable. Il faut reconnaître que la sociologie n'a, en ce sens, qu'une indépendance relative et pour ainsi dire provisoire, comme la chimie ou l'embryologie; ceux qui, comme M. Bouglé, ne consentent à aucun degré à réaliser la société même en une entité mystérieuse et inexplicable sont condamnés, par là, à n'établir entre les faits sociaux et les faits psychologiques qu'une distinction plus ou moins conventionnelle. Il semble qu'il y ait continuité entre la sociologie et la psychologie collective, entre la psychologie collective et la psychologie individuelle. La société commencera-t-elle, en effet, avec l'action et la réaction des individus les uns sur les autres? mais à ce compte ni l'imitation ni la sympathie ne sauraient plus être des phénomènes psychologiques; et pas davantage l'amour ni la haine, ni aucun sentiment, pas même l'égoïsme, si le moi ne se pose qu'en s'opposant à autrui, et pas davantage les idées, si, d'une part, elles supposent le langage, et de l'autre, si, comme le prétend Baldwin, elles ne sont à l'origine que des personnifications anthropomorphiques, pour le sauvage comme pour l'enfant.

Mais, quand même la définition en resterait ainsi plus ou moins arbitraire, la sociologie n'en perdrait rien de sa valeur et de son caractère scientifique, pas plus que l'indistinction des règnes végétal et animal dans leurs formes les plus humbles n'empêche la botanique et la zoologie d'être pratiquement distinctes et de se développer indépendamment l'une de l'autre. Quels qu'en soient les premiers linéaments, le phénomème social est nettement caractérisé là où les sentiments et les idées se matérialisent en institutions ou en organisations, là où apparaissent ces « formes sociales » qu'étudie M. Bouglé, et cela suffit à rendre légitime la recherche de leurs causes et de leurs effets, quelques intermédiaires psychologiques qu'elles supposent toujours. Il y a, selon nous, un problème sociologique dès que des causes morales produisent des effets sociaux (institutions, codes, rites, etc.), ou des causes sociales, d'autres effets sociaux[1].

M. Bouglé admettrait-il ces conclusions? Sa pensée n'est peut-être pas ici exempte de quelque équivoque. On peut conserver quelque doute sur la manière dont il conçoit au juste la relation de la sociologie à la psychologie. Il dit bien que son explication des idées égalitaires n'est pas exhaustive mais partielle. Pourtant s'il ne croit pas
s les conditions qu'il a déterminées, les croit-il au moins
? pense-t-il que jamais et nulle part les idées égalitai res
u ne pourraient triompher, sinon dans des sociétés nom-
ıses, mobiles, à la fois différenciées et assimilées, compli-

ons exprimé ces mêmes idées dans un article de la *Revue de m*
e morale : A propos de la dépopulation, mai 1897.

quées et centralisées? Certains passages de son livre le feraient supposer; il n'admet pas, par exemple, que l'idée d'égalité puisse, par un renversement de ses déductions, produire à son tour les formes sociales dont il croit qu'elle dérive. Or, si les causes sociales n'agissent que par l'intermédiaire de sentiments et d'idées, il semble que ces sentiments et ces idées, de quelque façon qu'ils se produisent, pourraient produire les mêmes effets. Je sais bien qu'il faut distinguer entre l'idée même d'égalité et sa diffusion, son succès. Mais si la cause immédiate et prochaine de l'égalitarisme, c'est un certain état d'esprit; que cet état d'esprit, chez le philosophe qui conçoit l'idée par un pur effort spéculatif ou chez le petit groupe de ses disciples, peut se constituer par la seule vertu logique de cette idée ou sa seule beauté morale, quelle absurdité y aurait-il à supposer une prédication et une diffusion imitative plus large; et que les mêmes résultats psychologiques et sociaux puissent se produire en dehors même des formes sociales énumérées? ou, inversement, chez des êtres d'intelligence trop rebelle ou d'un égoïsme trop brutal, que les mêmes formes sociales ne produisissent plus aucun « égalitarisme » appréciable? Hypothèse chimérique, sans doute, si l'action du milieu est plus forte que toute autre, mais hypothèse légitime, semble-t-il, pour quiconque ne met aucune vertu occulte dans l'entité sociale, rétablit en sociologie les intermédiaires psychologiques et prétend la constituer en science vraiment explicative et rationnelle.

Ce n'est là d'ailleurs que donner toute sa force et sa portée à la formule même de M. Bouglé : les lois sociologiques expriment des *tendances*. Elles ne peuvent affirmer absolument qu'une chose : que telle forme sociale *tend* à produire tel état d'esprit, ou tel état d'esprit, telle forme sociale : mais mille influences diverses peuvent s'intercaler entre une cause sociale et un effet social et en modifier l'action. Ces réserves, remarquons-le enfin, n'ôtent rien à la valeur des démonstrations de M. Bouglé : qu'une tendance doive aboutir nécessairement ou qu'elle puisse échouer; qu'elle soit seule à pouvoir produire un certain effet ou que cet effet puisse également provenir de causes différentes, la tendance n'en existe pas moins, n'en peut pas moins être l'objet d'une loi : qu'une maladie contagieuse puisse, par impossible, se produire aussi spontanément, cela n'empêche pas que le virus morbide ne soit propre à la faire naître. « Les conditions sociales les plus favorables à la diffusion des idées égalitaires », voilà ce que M. Bouglé s'était proposé de déterminer, rien de plus et rien de moins, et il est rare qu'on puisse dire d'un livre autant que de celui-ci, qu'il a atteint son but, et qu'il l'a atteint pleinement. D. PARODI.

B. Croce. MATERIALISMO STORICO ED ECONOMIA MARXISTA; 1 vol. in-12 de 286 pages. Sandron, éditeur, Palerme, 1900.

Ce volume se compose de sept essais qui avaient paru dans les

actes de l'*Accademia pontaniana*, le *Devenir social*, la *Riform*[illegible] *sociale* et l'*Archivio storico per le province napolitane*. Il a été dé[illegible] rendu compte ici du troisième : *per le interpretazione e la critice* [illegible] *alcuni concetti del marxismo*. — M. Croce essaie d'orienter l'économ[illegible] marxiste vers les nouvelles méthodes; cela semble d'autant plus natur[illegible] que ces méthodes ont pour objet de perfectionner les théories de Ricar[illegible] et que Marx a suivi aussi les vues de Ricardo. Tant qu'on ne se décide[illegible] pas à donner aux formules marxistes la forme mathématique, j'estim[illegible] qu'on n'arrivera pas à en comprendre le sens; si on le faisait, on verra[illegible]it que la loi de la chute du taux de profit n'est pas démontrée, par[illegible]ce qu'elle suppose que d'une équation on peut tirer plusieurs inconnue[illegible]s; M. Croce montre, par des exemples, qu'on peut très *raisonnableme*[illegible]*nt* aboutir à des conséquences tout autres que celles de Marx.

La critique dirigée contre les paradoxes de M. Loria est vive, ma[illegible]is justifiée par la nécessité de combattre ces thèses qui ont eu sur [illegible] la pensée italienne une influence si fâcheuse.

Un appendice est consacré à Campanella; M. Croce relève les bévu[illegible]es fort nombreuses que l'on trouve dans la notice consacrée au célèb[illegible]re Napolitain dans l'histoire du socialisme éditée par la socialdemocra[illegible]tie allemande; il aurait même pu en relever davantage encore.

G. Sorel.

III. — Esthétique.

E. Marguery. L'œuvre d'art et l'évolution; Paris, Alcan, 1899.

Ce petit volume offre beaucoup d'intérêt et d'agrément. Si d'aille[illegible]rs M. Marguery se défend de nous donner autre chose que des « not[illegible]es raisonnées sur l'origine, la nature et l'évolution de l'œuvre d'art », [illegible] il a un trop vif sentiment de son sujet pour que ces simples notes [illegible]ne soient pas aussi l'exposition d'une théorie particulière. Sur deux poi[illegible]ts au moins, il formule expressément une esthétique, et d'abord dans [illegible]sa définition de l'art, qu'il oppose à la définition de Taine.

L'art, disait Taine, est l'expression d'un caractère. L'art, répliq[illegible]e M. Marguery, est l'expression des harmonies de la nature. L'hom[illegible]e sent ces harmonies, ajoute-t-il, et rêve de donner de la durée à ce [illegible]ui passe, de retenir ce qui fuit, d'immortaliser ce qui meurt. Au moy[illegible]en de l'œuvre d'art, il renouvelle et entretient ses jouissances les pl[illegible]us délicates ; il les fait partager à ses semblables et émeut cette â[illegible]me [illegible]ciale qui se superpose aux âmes individuelles pour former une so[illegible]rte [illegible]ganisme supérieur. « Il y a une sympathie esthétique comme il [illegible] y [illegible]ne sympathie morale et intellectuelle. A partager les émotio[illegible]ons [illegible]étiques, on les développe, on les multiplie par répercussion. »

[illegible]ais c'est ici un autre aspect de la question, et tous les auteu[illegible]rs [illegible]ordent sur cette durée de l'émotion fugitive, qu'on demande [illegible] à aussi bien que sur la qualité de sympathie qu'il manifeste. Qua[illegible]nt

à la définition même, celle de Taine, qui vise seulement la mise en valeur d'un caractère essentiel et dominant, est un peu exclusive et trop forcée; celle de M. Marguery serait plutôt trop compréhensive et un peu lâche. Elles ne sont peut-être pas, au fond, si contraires qu'il pourrait sembler. Qu'est-ce donc, en effet, que l'expression d'une harmonie naturelle, sinon l'expression d'un caractère que nous découvrons dans un objet, et qui le fait vraiment ce qu'il est? Que serait une harmonie où aucun trait caractéristique, un trait de l'existence dans les choses ou du sentiment en nous, ne deviendrait suffisamment apparent? Taine entend bien parler d'une *harmonie*; mais il ne la conçoit pas assez complète. Je dirais que M. Marguery ne réussit pas, lui, à la caractériser, s'il venait à outrer sa propre formule comme Taine a fait la sienne.

Sa théorie de la « grâce » — c'est le second point — est intéressante : elle résulte des conditions mêmes de la traduction artistique, telle que la comprend l'auteur. Le rythme, écrit-il, est tout dans cette traduction, et la matière peu de chose. La matière n'intervient en art que comme support du rythme et pour lui permettre de varier son action sur nos sens. Inférieur à la nature par la puissance des matériaux et des forces dont il dispose, l'artiste y supplée par le jeu du rythme, dont l'intensité et la tension — la puissance et la vitesse — lui permettent de transposer et de caractériser avec autant et même plus d'énergie que la nature les enlacements harmonieux de matière et de mouvement qui l'ont séduit. Par l'intensité, il exprime ou accentue la grandeur, par la tension la grâce.

Spencer, on le sait, trouve la grâce dans l'économie des forces; Guyau, dans leur adaptation complète à un but, réel ou fictif. M. Marguery répond à Spencer que cette économie des forces n'exclut pas la « dépense », mais que la dépense représente — dans le cas de la danseuse, par exemple, à laquelle nous reconnaissons la grâce — la « coordination » d'un si grand nombre de mouvements divers, qu'un homme d'allure rustique ne réussirait pas à réagir de tant de manières à la fois avec la précision nécessaire. Il répond à Guyau que le mot grâce n'a pas de sens, s'il ne signifie pas autre chose qu'un simple travail des muscles, même parfaitement adapté à son objet. Sans quoi on confondrait à chaque instant la grâce avec la majesté ou le sublime. La grâce serait donc plutôt « une tension générale de l'organisme, une irradiation instantanée de tous les nerfs et de tous les muscles pour réaliser une action exigeant tout un ensemble de petits efforts coordonnés. » Telle une jeune fille qui chasse aux papillons.

Ainsi la grâce résiderait dans une suite rapide de petits mouvements coordonnés en vue d'un résultat. Mais la grâce ne se définit pas seulement par la « vitesse » ; elle n'exclut pas non plus un certain effort, et permet même des mouvements assez prolongés, assez intenses.

M. Marguery trouve des exemples qui ne s'accordent pas bien, soit avec la théorie de l'économie des forces, soit avec celle de l'adaptation :

la démarche du montagnard, le travail du scieur de long, etc. N'en trouverait-on pas d'autres aussi qui ne s'accorderaient pas exactement avec la théorie de la tension? Une pose peut être soutenue, et gracieuse pourtant; un geste n'exiger pas l'irradiation instantanée de beaucoup de muscles et de nerfs, et paraître gracieux encore : telle une jeune fille qui ramène une boucle de cheveux, tel un éphèbe qui rattache sa chaussure.

L'action de jouer au volant a plus de grâce chez les jeunes filles que chez les jeunes garçons. Quelle en serait la raison cette fois? N'arrive-t-il pas, en certains cas, que la gaucherie et la superfluité du geste ont de la grâce? et n'est-il pas vrai que la « forme » en est déjà revêtue, au repos comme dans le mouvement?

Quoi qu'il en soit, la thèse de l'auteur vaut qu'on la discute. Elle introduit la considération d'un élément nouveau. Mais ce ne serait pas précisément, à mon avis, la condition du rythme prédominant, c'est-à-dire la vitesse ou la puissance, qui déterminerait la grâce ou la grandeur, mais plutôt une alternance particulière de ces deux moments du rythme, et il faut toujours invoquer aussi, pour caractériser cette alternance, les considérations d'économie et d'ajustement — au repos comme dans l'action, — tout insuffisante que chacune prise à part a pu sembler.

Parmi les nombreuses bonnes pages de ce livre, je signalerai celles où il est traité de l'équivalence des rythmes dans l'art. Je note encore au passage cette observation très juste, que l'art ne saurait accumuler sans confusion tous les rythmes dont la nature, elle, se joue sans effort. « L'opéra, qui prétend y réussir, n'est pas la plus haute conception de l'art, ni la plus pure. »

M. Marguery ne pense pas que l'esprit scientifique, pas plus que l'avènement des mœurs démocratiques, doive abaisser le niveau de l'art. Il estime même, — et cette ambition ne laisse pas de me paraître extrême, — que l'art est destiné à nous consoler de l'impuissance de la science à toucher jamais du doigt le grand inconnu, « en nous faisant entrevoir, dans les harmonies passagères dont il nous livre le secret, l'image de cette Harmonie supérieure, cause et fin de toute matière, de tout mouvement, de toute vie »[1].

L. Arréat.

Théodore Wechniakoff. Savants, penseurs et artistes. Biologie et pathologie comparées (Paris, F. Alcan, 1899).

On ne se ferait pas, en lisant les notes qui composent ce volume, une idée bien nette du plan d'études suivi par M. Wechniakoff, si

1. Je ferai, en passant, un léger reproche à l'auteur. Pourquoi accepte-t-il le mot *chemineau*, un mot inutile et mal fait, que ne suffit pas à justifier le succès passager d'une pièce de théâtre?

M. Raphaël Petrucci n'avait pris soin de nous en instruire en une préface modeste et simple, dont les lecteurs auront à le remercier, ceux-là surtout qui ignorent les publications antérieures de l'écrivain russe. Nous y voyons que M. Wechniakoff donna d'abord au public une sorte de travail préliminaire ayant pour titre *Ebauche d'une économie des travaux scientifiques*, introduction à un vaste ensemble d'études publiées depuis en petits volumes et en fascicules. Inspiré par les solides pensées de la philosophie positive, l'auteur, écrit M. Petrucci, essayait déjà, dans cette *Ebauche*, de « dégager des lois générales qui fussent comme les principes mêmes de la recherche ». Il mettait en rapport le travail produit avec l'élément producteur, c'est-à-dire avec l'homme, et il étudiait l'influence des êtres sur les résultats obtenus. « L'individu ou les groupes humaines ont, en effet, une action complexe, et nulle économie des travaux scientifiques n'est possible, si les conditions de cette influence ne sont clairement connues. » En même temps donc qu'il était préoccupé d'un classement nécessaire dans le capital scientifique, M. Wechniakoff se voyait amené à fixer son attention sur le producteur lui-même, et « il aboutit à une anthropologie psychologique, où le penseur, savant ou artiste, se trouve étudié dans sa nature et dans les particularités de son caractère purement biologique ou intellectuel. » Des types mentaux existent, qui expriment les différents genres d'activité ; la connaissance de ces types doit conduire à tracer des voies fécondes aux efforts individuels, en économisant des forces qui sont aujourd'hui follement gaspillées. Et par là « la fonction de l'histoire générale des sciences » devient, conformément à la pensée de Comte, « essentiellement directrice ».

Les notes recueillies dans le présent volume sont des contributions à cette anthropologie psychologique. Selon M. Wechniakoff, les individus pourraient être répartis en deux grandes classes. La première serait marquée par une manière spéciale d'élaborer les éléments scientifiques ou esthétiques, et se partagerait en trois groupes, *polytypique*, *monotypique*, *philosophique*. A la seconde appartiendraient les individus qui se distinguent par la nature spéciale des impressions sensorielles élémentaires, et ils formeraient aussi au moins deux groupes, le groupe *optique* ou visuel, le groupe *anoptique* (anti-visuel) ou *lyrique* (prédominance du son). Il est probable que l'auteur aurait corrigé cette distribution provisoire, et ses études, en tout cas, devaient porter « sur la *fixité* et la *variabilité* d'un type mental donné ; sur la durée de la conservation de ce type dans son intégrité ; sur les cas de dédoublements successifs de ce type ; sur la décadence généralisée des types complexes coordonnés ; sur la durée de la vie, variable selon les différents types ; sur la non-hérédité d'originalité du même type. »

Je ne dirai pas que les notes ici présentées suffisent à éclairer tous ces problèmes. Elles sont précieuses cependant. On ne saurait trop regretter que la mort n'ait point permis à M. Wechniakoff de com-

pléter ses recherches, et l'on saura gré à M. Petrucci de nous les faire connaitre.

L. Arréat.

Charles Mills Gayley *and* **Fred Newton Scott**. An Introduction to the methods and materials of literary criticism. Boston, Ginn and C°, 1899.

Excellent travail, tout à fait neuf, et que je crois appelé à rendre de bons services. MM. Gayley et Scott justifient en peu de mots leur entreprise; ils jugent très sainement, à mon sens, que les principes qui font que nous jouissons d'une œuvre d'art, et qui trouvent leur expression dernière dans la critique raisonnée, ont leur racine dans ceux qui dirigent la création elle-même, et que les mêmes lois président en somme à la création et à la critique. Ils se gardent donc de séparer la critique littéraire de l'esthétique générale. Ils ne se sont pas, d'ailleurs, proposé dans ce compendium de formuler des principes de critique, mais seulement de présenter dans un ordre systématique les questions afférentes au sujet qu'ils traitent. Leur ouvrage n'a pas pour objet de patronner une méthode quelconque, pas plus qu'il ne prétend fournir tous les matériaux nécessaires à l'investigation en chaque département de la critique; mais il place sous nos yeux, avec le tableau des problèmes à résoudre, une revue des méthodes proposées pour leur solution, et une indication des sources, fréquemment suivie d'une courte appréciation.

L'ouvrage a été conçu et distribué de façon, premièrement, à donner au lecteur une orientation en montrant les rapports de la littérature avec l'art, la critique, l'esthétique et les sciences auxiliaires; secondement, à considérer les types ou les formes que la littérature a revêtus au cours de son développement; troisièmement, à marquer les chemins suivis et à déterminer les lois des courants ou des modes littéraires; enfin, à déduire de ces considérations les principes propres à nous guider dans les jugements que nous portons sur les œuvres.

Chaque objet a été considéré, autant qu'il était possible, sous les deux points de vue de la théorie et de l'histoire. Les auteurs se rendent très bien compte que la comparaison entre les produits des différents arts aux divers âges est une condition indispensable de toute saine critique, aussi bien que la comparaison des jugements de la critique aux différents temps; ils avertissent aussi, très sagement, que l'étudiant ne saurait se dispenser de connaissances sérieuses en psychologie comme en esthétique, et ils se flattent que leur travail sera à la fois une introduction à l'esthétique, d'une part, et de l'autre à l'étude comparative des littératures.

MM. Gayley et Scott me semblent avoir atteint leur but, et je ne saurais trop recommander leur travail. Théorie de la critique, histoire de la critique, théorie de l'art, développement de l'art, théorie de la

ttérature, comparaison des littératures, théorie de la poésie, étude istorique de la poésie, étude historique des poétiques, principes de v versification : tels sont les titres des chapitres de ce premier volume, uquel un second fera suite, ayant pour sujet les *Types littéraires.*

L. Arréat.

C. Leonardescu. Principii de filosofia literaturei si a artei. - Incercare de estetica literara si artistica. — Jasi, 1898. Tipo-rafia Nationala, 1 vol. in-8°, 487 p. (*Principes de la philosophie de la ittérature et de l'art. Essai d'esthétique littéraire et artistique.*)

Le mouvement philosophique roumain commence à peine à s'ébau-her; on lit pourtant beaucoup de philosophie, énormément plus qu'on i'en écrit, car à peine s'il paraît chaque année quatre ou cinq 'olumes de philosophie, et encore! La philosophie allemande du com-nencement du siècle est encore en vogue, et les noms de Kant et le Schopenhauer reviennent, quoique un peu à tort et à travers, omme les seuls *leit-motiv*, dans ce qu'on imprime en fait de philo-ophie, de même que dans les discussions et écrits des publicistes ou es jeunes universitaires.

M. Leonardescu, professeur de philosophie à la Faculté des Lettres e Jasi, est un des rares Roumains qui persistent à écrire sur la phi-osophie ou l'esthétique, et à les cultiver dans ce milieu roumain, avide lutôt des questions si tentantes de la politique.

L'ouvrage contient trois parties. La *première* concerne l'historique e l'esthétique (p. 17-169); les écoles anciennes et modernes sont som-nairement rappelées. Pour l'antiquité l'auteur insiste surtout sur les héories de Platon, Plotin et notamment d'Aristote (p. 17-71); les héories modernes sur le beau et l'esthétique sont étudiées par natio-alités. Dans trois chapitres il expose l'école française (p. 71-90) et nsiste plus particulièrement sur les conceptions de Descartes, Père ndré, Boileau et Diderot; dans trois autres chapitres l'auteur expose 'école écossaise (p. 90-119) et les noms de Fr. Hutcheson, Reid et Dugald Stewart, avec leurs théories sur la nature et la conception du eau, préoccupent surtout l'auteur. Les derniers chapitres de cette remière partie sont consacrés à l'école allemande (119-169), avec ses lifférentes périodes, depuis Baumgarten, Winckelmann et Lessing, usqu'à Hegel et Schopenhauer. En somme, dans l'espace de 151 pages, I. Leonardescu a cru pouvoir résumer l'histoire de l'esthétique, dans out ce qu'elle a d'intéressant et surtout de capital. Dans la *seconde* artie (p. 193-327), l'auteur s'occupe de l'origine et de l'évolution des rts et de la littérature à travers les siècles, depuis les premiers mou-ements spontanés artistiques chez les animaux de différentes espèces, hez les sauvages et des ébauches d'art préhistoriques, jusqu'à la réation artistique contemporaine si intellectuelle et pleine d'émotions ibrantes. L'origine de l'art et son évolution sont étudiées de près et on

trouve beaucoup de documents recueillis dans divers auteurs avec une certaine compétence; dans un assez grand nombre de pages l'auteur s'occupe de l'art chrétien et de son œuvre, de l'art antique, de l'art romantique, de l'art naturaliste, et arrive à faire une mise au point qui n'est pas dénuée de toute valeur. Dans la *troisième* partie, l'auteur étudie les problèmes les plus essentiels de l'esthétique contemporaine; c'est la partie vraiment la plus intéressante de l'ouvrage de M. Leonardescu. Les facteurs de l'art et leur association, les principes du beau, la genèse et la production des œuvres littéraires et artistiques, les conditions psychologiques, physiques et sociales de l'art et de la littérature, le but de l'art, l'expression dans l'art et la littérature, etc., et tous les principaux problèmes de l'esthétique sont passés en revue par l'auteur.

A vrai dire l'ouvrage de M. Leonardescu est un traité d'esthétique, assez clairement exposé, méthodique, mais bien sommaire. L'auteur est trop théorique dans ses objections et bien rarement on peut le suivre dans ses considérations critiques, dont seulement un tout petit nombre sont personnelles; il ne nous semble pas qu'une conception originale, personnelle, se dégage de toutes ses argumentations et de toute son exposition critique. Les vers des poètes, avec leurs belles images, mais qui ne disent pas grand'chose, constituent souvent l'argumentation de M. Leonardescu, et assez souvent on regrette que l'auteur ne se soit pas laissé guider par une méthode plus solide, plus scientifique. La troisième partie, la plus intéressante, est plus que sommaire; il y a là un grand nombre de questions qui ne souffrent pas une exposition superficielle, et qui réclament de la part de ceux qui les étudient une attention plus spéciale.

A titre d'exemples nous pourrons citer les chapitres concernant la critique esthétique, les émotions esthétiques, la conception sociologique de l'art, les conditions et la genèse psychologique d'une œuvre d'art, etc., qui à peine rappellent la complexité extrême de ces problèmes si ardents et si capitaux. L'érudition fait souvent défaut à M. Leonardescu, et, dans tout le cours de son exposition, on ne trouve que les citations qui figurent dans tous les traités d'esthétique, dans tous les articles des revues plus ou moins connus. Il ne se présente pas comme un chercheur, un érudit, mais comme un vulgarisateur. La bibliographie d'un grand nombre de questions paraît échapper à M. Leonardescu, ce qui fait que ses expositions sont très unilatérales et incomplètes. Il insiste surtout sur l'éternité des œuvres d'art et incline à croire à la perpétuité d'un chef-d'œuvre, étant l'expression synthétique de cette sublime chimère *le beau*, qui persiste malgré la lourde poussière des siècles qui passent, malgré le capital intellectuel qui change tous les quarts de siècle, malgré nos conditions sociologiques considérées comme quantité presque négligeable par M. Leonardescu. Mais il ne trouve pas des arguments solides, il discute l'acception des mots et réfute les thèses adversaires à ses conceptions favorites, seule-

ment grâce à certains principes d'esthétique transcendentale qu'il admet à *priori* sans les discuter. Dans certains endroits, il va trop loin et tout en faisant l'apologie de l'éternelle beauté, critique sévèrement l'art naturaliste et l'art contemporain avec des arguments qui révèlent un homme qui a peut-être lu beaucoup, mais qui ne se rend pas compte de la vie, avec ses multiples misères et aspirations. Ainsi, à la page 303, M. Leonardescu écrit que l'artiste ne doit pas tenir compte des questions sociales, les vraies œuvres d'art ne devant « exprimer ce qui se passe dans un certain moment, mais ce qui parait être destiné à se répéter aussi dans l'avenir », car sans doute, dit l'auteur, de pareilles œuvres, avec un caractère sociologique, expriment ce que la société dément par ses coutumes et actions. Les passions vicieuses, les crimes horribles, les caractères dégoûtants, peints par la littérature moderne sont plutôt des fictions des auteurs, trouvées dans leur fantaisie, que dans la vie sociale contemporaine (307). Et M. Leonardescu continue à trouver la vie belle, exempte de tous reproches et le noble comme la vertu paraissent lui exprimer plus la vérité telle qu'elle est, que ces « monstruosités sociales » décrites par des auteurs contemporains, partisans de toute une autre conception que « l'art pour l'art », telle qu'elle était conçue par la métaphysique ancienne. « En lisant les romans de Balzac, V. Hugo, Stendhal, Flaubert, nous croyons, dit M. Leonardescu, que nous vivons dans un temps plein des vices et des passions violentes » (p. 305). M. Leonardescu, comme tant d'autres, ne veut pas comprendre qu'on peut très bien faire de « l'art pour l'art », tout en réfléchissant dans les œuvres les aspirations, l'idéal et les passions du milieu social dans lequel on vit et on pense. Une œuvre d'art ne peut être, il nous semble, que la synthèse de nos tendances intellectuelles et sociologiques. Mais ce sont des questions sur lesquelles on peut discuter longuement.

Nos objections ne concernent que la portée scientifique de l'ouvrage de M. Leonardescu, et seulement s'il a été conçu comme tel. Comme ouvrage de vulgarisation, malgré certains défauts de style, de largeur de vue, le volume est venu à temps dans la littérature roumaine, l'opinion publique s'intéressant à ces problèmes d'art, mal exprimés jusqu'ici, par des publicistes de second ordre et loin d'être au courant. Le travail de M. Leonardescu, à ce titre surtout, est assez intéressant et occupera une place distinguée dans la littérature philosophique roumaine.

N. Vaschide.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

TANON. *L'Évolution du droit et de la conscience sociale*, in-12, Paris, Alcan.

P. REYNAUD. *La civilisation païenne et la morale chrétienne*, in-12, Paris, Perrin.

J. LECLERCQ. *Le caractère et la main*, in-8. Paris, Juven.

D. FOLKMAR. *Leçons d'anthropologie philosophique*, in-8. Paris, Schleicher.

L. DOR. *La fatigue oculaire et le surmenage visuel*, in-18. Paris, J.-B. Baillière.

H. BERGSON. *Le rire : essai sur la signification du comique*, in-12. Paris, Alcan.

Dr BALLION. *La mort chez les animaux*, in-8°, Bazas, Constant.

RÉCÉJAC. *Précis de morale*, in-8. Tarbes, Larrieu.

D. COURTADE. *L'Irritabilité dans la série animale*, in-8. Paris, Carré et Naud.

Dr H. THULIÉ. *Le dressage des jeunes dégénérés*, in-8. Paris, F. Alcan.

B. AGAPON. *L'Evangile philosophique*, in-8. Athènes, Cléronome.

MEUNIER (Victor). *Les ancêtres d'Adam*, in-12. Paris, Fischbacher.

HOFFDING : *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, trad. par Poitevin, in-8. Paris, Alcan.

E. V. HARTMANN. *Geschichte des Metaphysik*. IIer Bd., in-8. Leipzig, Haacke.

SACK. *Monistische Göttes und Weltanschauung*, in-8. Leipzig, Engelmann.

A. BARATONO. *I fatti psichici elementari*, in-8. Torino, Bocca.

MORANDO. *Compendio del corso elementare di filosophia*. I. Milano, Cogliati.

TAROZZI. *Ricerche intorno ai fondamenti della certezza razionale*, in-8. Torino, Lœscher.

G. de MARTINI. *Dell' impossibilità di una scienza sociologica generale*, in-4. Rome.

L'Académie royale des Sciences et des Lettres de Danemark met au concours pour l'année 1900 :

Exposé et appréciation du néo-criticisme en France, particulièrement tel que Ch. Renouvier l'a développé.

Prix : Une médaille d'or. Les Mémoires devront être adressés à M. ZEUTHEN, secrétaire de l'Académie, avant le 31 octobre 1901.

INSTITUT INTERNATIONAL DE SOCIOLOGIE. — Le prince Ténicheff vient de fonder un prix de 5 000 francs pour un concours sur ce sujet :

Les atteintes à l'ordre social.

Les Mémoires (qui doivent être écrits en langue française) seront adressés avant le 31 décembre 1902 à M. le président du jury du concours Ténicheff, chez MM. Giard et Brière, libraires-éditeurs, 16, rue Soufflot, Paris.

La librairie Williams et Norgate annonce que Herbert Spencer va publier une revision très importante de ses *First Principles*.

Le propriétaire-gérant : FELIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD

LES ESPRITS SYNTHÉTIQUES

I

Si l'analyse est nécessaire à la vie mentale, on peut dire que la synthèse la constitue, et lui est plus essentielle encore. Elle est évidemment le résultat immédiat de l'association systématique, elle est l'association systématique elle-même. L'analyse n'est possible que par elle, et peut-être suppose-t-elle plus rigoureusement la synthèse que celle-ci ne suppose l'analyse. Car il est impossible de dissocier n'importe quel phénomène si ce n'est en le faisant entrer dans une synthèse, et par le moyen des systèmes déjà formés, mais incomplets, qui s'en assimilent les éléments.

Étudier complètement le rôle de la synthèse mentale, ce serait donc passer en revue la psychologie tout entière. J'ai assez insisté sur le caractère et l'importance de l'association systématique et le jeu des éléments psychiques pour n'y pas revenir plus longuement. Je dois me borner ici à parler des différentes formes générales que peut donner à l'intelligence la prédominance de la synthèse sur l'analyse, de la composition sur la décomposition. Nous avons vu, en étudiant les analystes, les qualités et les défauts, l'allure générale de l'esprit qui provenait de l'insuffisance de la synthèse; nous avons à voir maintenant ceux que produit l'insuffisance de l'analyse.

Dans les esprits où prédomine l'analyse, les éléments du fait psychique décomposé, idée, système de sensations, perception, doctrine philosophique, œuvre d'art, etc., gardent, comme nous l'avons vu, une vie relativement indépendante. Ils ne s'engagent guère en un ordre nouveau, mais restent presque isolés, et comme à la disposition d'une synthèse future qui ne vient pas. Au lieu de devenir les éléments de composés nouveaux et plus ou moins larges, ils sont eux-mêmes le principal centre de petits systèmes de remarques et de réflexions qui n'arrivent pas, lorsque l'esprit de synthèse est décidément très faible, à s'ordonner en un système.

Chez les esprits équilibrés, cette opération doit se produire aussi, mais elle ne constitue pas la partie principale de la vie, elle n'est que la phase préparatoire du processus psychique. Elle est suivie

de la réassimilation des matériaux dégagés et travaillés qui viennent prendre place dans un système ou dans des systèmes nouveaux, plus ou moins complexes et riches, mais généralement égaux ou supérieurs à ceux que l'esprit a dissous. Ces synthèses nouvelles ne seront point seulement un classement destiné à permettre aux éléments de rester, à peu près libres, à la disposition de l'esprit, une application des lois de contiguïté et de similarité; elles forment de véritables organismes. Tel est, par exemple, le cas du savant qui, ayant observé et analysé soigneusement quelques faits, ne se borne pas à garder et à exposer ces faits tels qu'il les a dégagés de la gangue de l'expérience brute, mais s'en sert pour construire une théorie par la systématisation de ses acquisitions récentes et de ce qui, dans ses connaissances, dans ses idées antérieures, peut s'harmoniser avec elles, et qui s'arrange pour y rattacher ensuite ce que l'expérience toujours analysée lui donnera de convenable.

La vie de l'intelligence avec son double mouvement de désassimilation et d'assimilation est donc complètement représentée chez l'équilibré. Au contraire la première phase du processus est surtout visible chez l'analyste, et son œuvre n'a de prix que comme élément d'un ensemble social qui l'utilisera grâce aux aptitudes différentes et complémentaires d'autres esprits mieux doués pour le système. Chez les esprits synthétiques, au contraire, cette première phase reste à l'état rudimentaire, et ils doivent souvent profiter des analyses déjà faites par d'autres et qu'ils seraient incapables de faire eux-mêmes. Comme dans la vie les choses ne s'arrangent guère d'une façon tout à fait régulière, nous reconnaissons souvent les esprits trop synthétiques à leur façon de se tromper.

Chez eux l'analyse méthodique est très rare, l'existence indépendante de ses produits ne se rencontre à peu près pas. Les idées préconçues, les systèmes déjà dominants, les habitudes impérieuses agissent avec rapidité, ils orientent l'esprit immédiatement, saisissent à la hâte dans les événements qui passent l'élément qui leur convient et, sans se préoccuper du reste, construisent avec lui un édifice, plus ou moins vaste, mais souvent hardi et peu solide. Si l'esprit synthétique ne possède pas une sûreté et une souplesse qu'on trouve rarement, l'édifice est disparate et ruineux. C'est que l'esprit n'a pas suffisamment compris ce qu'il s'est assimilé, c'est qu'il n'a pas assez séparé l'élément utile des éléments parasites ou nuisibles : l'analyse méthodique n'ayant pas été faite, presque toujours la synthèse sera mal agencée, les morceaux en seront trop gros et mal équarris. L'esprit a simultanément avalé la coque et la noix.

's perceptions qu'impose l'expérience, les idées que son milieu ɹggère en mille façons, par la conversation, par la lecture, etc., ce qu'il voit et qu'il comprend ne semble être pour l'esprit syn-.que qu'une occasion de développer ses idées propres, de com-ɿr des systèmes déjà formés. Tout ce qui ne peut être pour lui asion d'un déploiement notable d'activité synthétique reste non u, incompris, isolé, est parfois pour toujours rejeté par un ınisme presque inconscient et aussi prompt que sûr, quel-ois à peine saisi et mis aussitôt de côté avec dédain jusqu'au ıent où quelque synthèse non encore mûre pourra utiliser l'élé-t oublié dans l'ombre.

n'y a, comme on s'y attend, que des différences de degré entre ·rit analytique et l'esprit synthétique et l'on passe assez insensi-ıent de l'un à l'autre. Il se produit toujours un commencement ·ynthèse chez l'analyste le plus pur, mais cette synthèse est i faible que possible, elle n'a pour but que de permettre à l'élé-t qui en est le centre de vivre à peu près tel qu'il a été isolé, et : de toute attache trop stricte. Chez les esprits les plus synthé-es, en revanche, il reste encore quelque analyse, puisque une hèse ne peut se produire qu'en séparant, à quelque degré, les ıents qu'elle emploie de ceux qui s'étaient présentés avec eux ue même pour modifier des analyses faites par d'autres, il faut opérer soi-même quelques-unes. A mesure que la synthèse ient plus importante et que l'analyse se restreint, nous mar-ns, sans heurt notable dans la théorie, d'un des types extrêmes s l'autre, en passant par les équilibrés qui sont sensiblement à .le distance des deux. On peut reconstituer assez aisément cette ie de types.

II

.e caractère de l'analyse mentale, tel que je l'ai étudié dans la pre-re partie de ce travail [1], nous indique les défauts et les qualités donnera à l'esprit sa faiblesse ou son absence. Si les éléments tinés à la synthèse ne sont plus minutieusement isolés, soigneu-ıent dépouillés de ce qui ne leur est pas essentiel, amenés au ré voulu de pureté et de précision, la synthèse pourra être large ·uissante, mais elle risquera fort d'être trop hâtive, d'être mal e, d'englober des éléments disparates.

e qui caractérise, en somme, la prédominance excessive de l'es-

prit synthétique, c'est qu'elle fait penser, pour ainsi dire, par grands blocs. Les images, les idées ne se dégagent pas de la masse qui les entoure. Elle n'arrivent pas à cette vie individuelle momentanée qui leur permet de passer sans dommage et sans heurt d'un système psychique à l'autre et de changer de synthèse. Cette manière de penser accuse un certain manque de souplesse, mais ce défaut peut être tout relatif et ne porter que sur la décomposition des idées et des groupes de perception. Elle peut s'associer avec une assez grande souplesse dans le maniement de ces blocs peu dégrossis, dans les changements utiles de l'attitude de l'esprit et dans les procédés secondaires de l'intelligence. Un esprit synthétique peut très bien se plier à des circonstances diverses et modifier son orientation assez aisément, mais en ceci même il gardera son habitude de synthétiser avec excès, et, en agissant sur des blocs d'idées un peu disparates parfois, il pourra faire preuve à la fois de souplesse dans son aptitude à saisir l'occasion d'un changement d'attitude, de raideur dans la façon dont il combinera pour cela ses nouvelles idées.

Le bloc d'idées se forme en général très vite. Dans les esprits où la synthèse n'est pas équilibrée par l'analyse, une pensée n'arrive jamais isolée à l'esprit; elle amène avec elle ou fait naître immédiatement une foule d'autres idées qui l'entourent. Une image même ne vient pas seule, elle n'est même pas reconnue pour ce qu'elle est simplement; elle est immédiatement interprétée grâce au cortège plus ou moins développé d'images, d'idées et de sentiments qu'elle entraîne avec elle. Il est facile de reconnaître ici une des conditions ordinaires de l'esprit poétique, condition qui peut s'accompagner des très hautes qualités de l'esprit comme de quelques-uns de ses pires défauts. Des synthèses imaginatives viennent encadrer les données de l'expérience : rapprochements divers, métaphores, personnification, symbolisme, etc.

Qu'on se rappelle, par exemple, les singulières visions de V. Hugo. A quelque degré, mais à des degrés très différents, cette disposition se retrouve chez tous, jusque chez l'enfant qui voit un homme dans la lune. Il est des cadres qui s'imposent pour l'image et dont on ne peut pas, en quelque sorte, la détacher, où elle se place spontanément et tout de suite, de sorte qu'on ne la suppose pas sans lui. On a un bon exemple de synthèse hâtive et peu logique dans la façon dont beaucoup d'ignorants, et même quelques esprits assez cultivés, racontent les faits. Un homme avisé, un observateur à l'esprit d'analyse dira simplement ce qu'il sait, en tâchant d'éviter les interprétations douteuses, en isolant la donnée de l'expérience de toutes les complications superflues ou de valeur

contestable, tout en lui donnant cependant l'interprétation perceptive sans laquelle elle resterait dépourvue de signification. Un ignorant, un esprit grossier ou maladroit interprète, au contraire, sans le savoir, il synthétise inconsciemment les données de la sensation avec des idées plus ou moins bizarres. S'il doit décrire une impression interne (en parlant par exemple à son médecin), il fera grand usage de métaphoses plutôt que de comparaisons. Il sentira une lame qui le pénètre, une bête qui le ronge (la « boule » hystérique est un phénomène de cet ordre), ou bien il donnera une explication, que, faute d'analyse, il ne distinguera pas de la constatation simple du phénomène ; il dira que son sang a tourné, ou que son estomac s'est fermé, etc. Et pour l'homme le plus instruit, toute constatation de phénomènes nouveaux risque fort de s'accompagner de synthèses de ce genre, à moins d'une grande habitude de l'analyse et d'une grande aptitude pour cette opération. La mauvaise qualité de l'observation est un des symptômes fréquents du manque d'analyse. Ce n'est pas que l'observation ne se fasse pas, et que les phénomènes passent inaperçus; seulement ils ne sont pas saisis en eux-mêmes et pour eux-mêmes, ils n'entrent dans l'esprit qu'en provoquant des synthèses prématurées qui les masquent ou les défigurent.

Naturellement il est toute une forme de l'intelligence, celle qui consiste à comprendre les idées d'autrui, qui est troublée presque forcément chez les esprits synthétiques. Cette intelligence suppose généralement l'observation bien faite et bien interprétée et l'interprétation, en ce cas, est particulièrement délicate et minutieuse. Aussi bien souvent l'esprit synthétique, qui suit ses propres idées et y rapporte instinctivement tout ce qui lui est suggéré par les autres et qu'il ne peut examiner en soi, en faisant abstraction de son propre jugement, est exposé à quelque emballement et à une outrance assez incompatible avec la justesse des idées. L'équilibre est rompu. S'il s'engage dans une discussion, il comprend mal les objections qu'on lui oppose, il n'y prend pas garde, parfois il ne les entend pas. Ces défauts se retrouvent aussi chez des esprits incapables de synthèses un peu grandes, mais incapables aussi d'analyses subtiles et profondes. On les rencontre encore chez tous ceux qui ont un parti pris quelconque, mais ils tiennent toujours à une synthèse prématurée et à une insuffisance d'analyse, ils sont particulièrement naturels à l'esprit synthétique, qui, dans sa hâte d'aboutir à des conclusions, de former une théorie, d'arriver au système, néglige forcément une assez grande quantité d'idées, d'éléments d'idées qu'il aurait pu employer utilement.

L'esprit synthétique est vite reconnaissable dans la discussion.

Les objections ne sont pour lui qu'une nouvelle occasion de synthèses souvent aussi raides ou aussi grossières que la première. Il accroche un détail et bâtit avec ce détail une nouvelle théorie qui n'a souvent aucun rapport avec ce qu'on lui objecte; il s'arrête à un mot qui le frappe et qui éveille rapidement dans son esprit des ensembles d'idées, et il produit ces idées sans bien savoir de quoi il s'agit. Souvent il part d'un détail mal compris, d'un son qui devient parfois l'objet d'une méprise, pour reconstruire à sa façon l'objection de l'adversaire. Il ne peut attendre que celui-ci la lui expose; il faut qu'il la construise lui-même, sans quoi il ne pourrait l'entendre, et souvent il la construit beaucoup trop à sa façon. Lui fait-on remarquer l'erreur, s'il veut faire montre de bonne volonté ou de patience (ce n'est pas une qualité ordinaire de l'esprit synthétique) ou même de condescendance, il n'arrive guère qu'à recommencer sa systématisation hâtive et mal adaptée à la réalité.

Ce défaut peut servir à distinguer assez nettement, par ses formes diverses, les différents esprits en qui on le remarque. Un esprit porté à l'analyse, s'il lui arrive de ne pas comprendre, de rester impuissant devant l'idée d'un autre, hésitera, tâtonnera, s'arrêtera, et s'il propose une idée à son tour, le fera avec plus de lenteur et de timidité. Un esprit simplement étroit et borné réagira selon sa routine, mais ne montrera ni la spontanéité, ni la vivacité, ni la richesse d'idées d'un esprit synthétique un peu développé. Certes rien n'est plus commun, je dirai presque plus universel, qu'une discussion mal dirigée et des arguments mal compris, mais il y a une façon de mal comprendre ou de ne pas saisir un argument qui n'est pas à la portée de tout le monde, et parfois elle dénote une vie intellectuelle supérieure en chaleur et en intensité à celle de quelques esprits sages et patients qui auraient montré plus de rectitude partielle dans l'interprétation d'une idée d'autrui.

Aussi l'esprit synthétique n'est-il pas « intelligent » comme l'analyste. Quand il arrive à comprendre les idées des autres, c'est en général qu'il a la chance de les réaliser immédiatement en lui en construisant l'idée sur un ou deux détails qui l'ont frappé. Il y a toujours beaucoup d'éléments communs dans les esprits des hommes, si différents qu'ils puissent être, surtout dans un même temps et dans un même milieu. Il n'est pas étonnant que ces esprits se rencontrent parfois, et que d'après quelques fragments d'opinion même assez rapidement entrevus, l'un deux puisse, grâce à la ressemblance des mécanismes psychiques, grâce à une certaine habitude d'un autre, arriver à reconstruire assez exactement des idées, des sentiments qui n'étaient pas les siens. C'est ainsi

qu'en lisant un peu vite, nous n'analysons nullement toutes les lettres ni même tous les mots, mais la tournure générale du mot, et quelques lettres distinctement aperçues çà et là nous suffisent pour reconnaître le mot, et quelques mots pour comprendre une phrase. La synthèse prompte a pu ici remplacer presque entièrement l'analyse préalable et la synthèse méthodique et successive. Elle a reconstitué en nous, sur quelques signes rapidement perçus, la phrase qu'a pensée l'écrivain, et souvent aussi ses idées ou une partie de ses idées. De même quand nous entendons parler une langue qui nous est familière, le travail d'analyse n'est pas du tout le même que si nous écoutons une langue étrangère. Mais évidemment cette synthèse hâtive peut, même après une assez longue habitude, engendrer des erreurs. Des lapsus souvent cités en sont la preuve. Trop souvent l'esprit où l'analyse est trop faible se trompe de même, et s'il est vif et quelque peu fécond, il arrive vite à construire un roman étranger à ce qu'il lit ou à ce qu'il entend réellement. Il en est pour qui une discussion n'est guère qu'une série de lapsus intellectuels.

Il arrive que tel esprit incapable de comprendre, de réaliser en lui les idées des autres, comprend merveilleusement les siennes. Autant il entend mal ce qu'on lui dit, autant il entend bien ce que lui-même veut dire, et de facon à simuler en quelque sorte l'esprit d'analyse et à paraître posséder un genre intelligence qui lui est en réalité étranger. La discussion sera un modèle de lucidité si, au lieu de répondre aux objections qui lui viennent du dehors, il se les adresse à lui-même, ou s'il expose les raisons qui l'ont conduit à telle ou telle opinion. Il m'est arrivé plusieurs fois d'être surpris en remarquant combien les mêmes personnes que je voyais incapables de saisir une opinion d'autrui étaient, au contraire, aptes à développer et à faire valoir les leurs, en en exposant les détails. Joseph de Maistre fut un esprit de cet ordre. Admirable pour aller jusqu'au bout de ses propres idées, pour en faire ressortir les différents côtés, pour en trouver parfois des applications imprévues, il était peu capable de suivre patiemment les idées qu'on lui soumettait. Chez les esprits à forme synthétique, les détails, les idées particulières ne peuvent vivre que si elles sont soutenues par quelque grand système, par quelque passion intellectuelle, par quelque théorie d'ensemble. Ils sont à l'opposé des observateurs ou des analystes qui font vivre en eux des fragments isolés. Autant ils arrivent facilement aux détails, aux raisons secondaires, aux preuves lorsqu'elles font partie intégrante du système qui domine en eux, autant ils se montrent impuissants à les comprendre et à

les retenir quand il faut d'abord les accepter en elles-mêmes pour voir ensuite ce qu'elles peuvent signifier et impliquer. L'analyse chez eux est secondaire, elle suit la synthèse et ne la prépare pas, elle n'est qu'une façon de passer successivement en revue les diverses parties, les divers aspects de cette synthèse et non pas du tout un moyen de la faciliter ou de la rendre possible. Il y a ici une différence marquée entre les deux classes d'esprits.

§ 3.

Si nous étudions encore l'allure du type synthétique dans les fonctions que nous avons vu être naturelles à l'analyste, nous trouvons partout des différences analogues. Plus la fonction est semblable, plus la différence éclate. Par exemple les esprits purement synthétiques qui se livrent à la critique lui donnent une allure bien particulière. Généralement ils ne prennent guère la peine de comprendre l'œuvre qu'ils examinent; en tout cas ils refusent obstinément, et lorsque ils se rendent assez bien compte de leur nature d'esprit pour en tirer des principes, ils refusent consciemment de se placer, même pour un moment, au point de vue de l'auteur. Ils gardent leur propre point de vue et ne s'en peuvent distraire pour le modifier ou l'élargir. Souvent ils se bornent à approuver et à blâmer, et parfois très vivement, selon que l'élément qu'ils ont remarqué entre plus ou moins aisément et plus ou moins harmoniquement dans leurs synthèses personnelles. Leur tendance synthétique se révèle par la réaction très nette de leur esprit sur les idées qu'on tente de leur suggérer, leur faiblesse d'analyse, par l'impuissance où ils sont de décomposer l'œuvre d'un autre et d'en laisser les éléments vivre en eux-mêmes à peu près libres et sans les enrôler dans un système nouveau.

L'esprit purement synthétique juge plus qu'il ne comprend; il rend plus d'arrêts qu'il ne fait de remarques fines et justes; il part sur des impressions spontanées, souvent très vives et qui en bien des cas, ne portent que sur un détail. Toujours prêt à construire, à mettre en activité ses propres idées à la moindre occasion, il néglige beaucoup de parties essentielles, n'aperçoit pas le sens général et profond de ce qu'il examine, risque par conséquent de se montrer complètement injuste. Les artistes, les créateurs, quoiqu'il s'en trouve d'équilibrés, sont en général assez peu aptes à l'analyse. Ils voient trop souvent les œuvres des autres à travers les leurs, et parfois, avec du génie, font preuve d'étroitesse et d'inintelligence. On peut voir en ce sens des discussions littéraires célèbres, et, par exemple

la critique des classiques par les romantiques, des romantiques par les naturalistes. Parfois l'outrance se manifeste joyeusement, et sous forme de paradoxes conscients et voulus, par des boutades. Mais il ne faut pas se méprendre sur la portée de ces plaisanteries; elles expriment bien la vraie nature et les vraies opinions de l'esprit qui les lance, et c'est souvent à des circonstances très secondaires qu'elles doivent leur caractère de boutades et de paradoxes voulus, l'aspect à demi plaisant dont on les a décorées. Quelques-uns aiment, lorsque les circonstances le leur imposent, à se faire comme une seconde nature, plus bienveillante et plus large en apparence, en s'habituant à mettre à l'écart leurs goûts personnels, mais alors ils perdent leur valeur, ils restent ternes, sans couleur et sans vie; ils accomplissent leur travail par nécessité et comme une besogne machinale. Je crois bien que l'exemple de Gautier pourrait illustrer ceci.

On sait quelle était d'ailleurs son intransigeance; il ne voulait trouver qu'un beau vers dans Racine; le même Racine, à côté de Shakespeare comparé à un chêne était traité de « pieu » par Vacquerie. Mais ni Gautier ni Vacquerie ne paraissent avoir eu une puissance synthétique bien exceptionnelle; Hugo, qui, lui, était merveilleusement doué à tant d'égards, offre un cas intéressant du même genre. Sa critique peut servir de type pour l'étude de l'esprit purement synthétique, si on le prend surtout au moment où son esprit est bien développé, car les articles de sa jeunesse ne présentent pas au même degré le caractère du dédain et de l'impuissance devant une analyse méthodique. Le procédé de Hugo consiste à prendre dans l'œuvre, dans l'opinion des autres, un point quelconque, et puis à la refaire à sa façon, à la recréer en mêlant à cette opération l'expression des idées qui le hantaient et de ses sentiments les plus intenses. Il ne paraît jamais arrêté par la crainte de prêter aux gens des idées qu'ils n'ont pas eues. Continuellement il paraphrase, il transpose, il développe brillamment et sans exactitude, il invente. Souvent d'ailleurs on retrouve en lui des lieux communs un peu usés, des idées ébauchées par des esprits étroits et déformées encore par leur passage à travers bien des cerveaux mal faits; et la force de synthèse se manifeste alors non pas tant par la grandeur et la puissance de la pensée, que par la richesse et l'éclat des images, par le splendide entassement des métaphores, des mots et des rimes. Je recommande à ce point de vue la lecture de la poésie intitulée : *Écrit sur la première page d'un livre de Joseph de Maistre.* Pour le fond c'est un Joseph de Maistre vu par n'importe quel bourgeois libéral, sans profondeur et sans compréhension analytique.

Comme image c'est d'une merveilleuse richesse, mais plus éclatant que bien solide; la pièce se trouve dans la première partie des *Quatre vents de l'esprit* :

Cathédrale monstre! bâtie
Contre le droit et le devoir!
Plan incliné, la sacristie,
Glissante, devient l'abattoir.
De la lumière et de la nuit.
Ici les cierges, là les torches;
Dans ce temple à deux fins construit,
On juxtapose les deux porches
Fausse lumière et nuit réelle,
L'ombre de Rome sur Paris,
Un aigle ayant au bout de l'aile
Des ongles de chauve-souris, etc.

Il faut lire aussi l'appréciation du darwinisme et d'un matérialisme assez gros et puéril, que Hugo suppose associé à cette théorie et qui peut bien d'ailleurs s'y adjoindre dans quelques cerveaux. Certes on ne peut exiger d'un grand poète qu'il parle très correctement de doctrines abstraites; je ne cherche pas ici à reprocher à Hugo ses erreurs, mais à voir ce qu'elles dénotent quant à la forme de son esprit. On peut même trouver qu'il y a chez lui des intuitions assez justes, et que s'il comprend mal le système évolutionniste, il ne laisse pas d'apercevoir assez bien certaines conséquences discutables qu'on pouvait en tirer, qu'en ont tirées quelques disciples, mais qui se sont surtout largement épanouies dans le cerveau des adversaires de la doctrine. Et cela ne rend que plus intéressante et plus significative la façon dont Hugo, sans analyser le système et sans le comprendre, sans en deviner les diverses conséquences possibles, isole un ou deux éléments qu'il entoure de toutes les guirlandes de sa puissante rhétorique, qu'il noie dans la verve abondante et un peu grosse de son esprit :

Par dessus le marché, je dois être ravi.
Quoi! des vivisecteurs, à la fois, à l'envi.
Des chimistes, anglais, allemands, tous ensemble,
Loupe et scapel en main, m'affirment qu'il leur semble
Certain, démontré presque et probable à peu près
Qu'entre l'homme d'Athènes et le loup des forêts,
Qu'entre un essaim d'égout et le peuple de France,
Le total fait, il n'est aucune différence :
Qu'on trouve, en les traitant par les mêmes réchauds
La même quantité de phosphate de chaux
Dans le plus affreux chien que dans le plus grand homme,
Que, par conséquent Sparte est égale à Sodome; etc.

On peut consulter encore le livre de Hugo sur William Shake-

speare. Mais parfois le nom d'un auteur n'est plus qu'un simple prétexte pour le poète, une sorte de clou qui lui paraît convenir aux images, aux idées qui lui viennent à l'esprit et qu'il accueille imperturbablement. Cela se montre dans bien des détails de son œuvre, mais on peut voir surtout, pour trouver le procédé dans toute son ampleur, le *Groupe des idylles* dans la troisième partie de l'édition définitive de la *Légende des siècles*.

Une enquête fort intéressante sur l'évolution littéraire, dirigée, il y a quelques années, par M. Jules Huret, peut servir à étudier l'attitude des littérateurs en face de l'œuvre de leurs collègues. Seulement l'interprétation des faits est souvent délicate. Ce n'est pas l'intelligence seule, ou l'inintelligence, qui dicte les réponses recueillies. Plusieurs sentiments y sont engagés aussi. Mais cela ne diminue en rien, au contraire, l'intérêt de l'étude. En effet, j'aurai l'occasion de revenir sur ce point, l'intervention du sentiment est souvent une marque de la faiblesse de la faculté d'analyse. La faiblesse de cette faculté se laisse apercevoir dans les réponses de nos littérateurs en bien des pages de l'enquête, et cette faiblesse d'ailleurs peut n'être pas généralisée et n'empêchera nullement certains auteurs d'analyser avec minutie et exactitude la portion d'expérience à laquelle leur œuvre propre est plus spécialement appliquée.

La prédominance de l'esprit synthétique dans la critique peut prendre une forme plus philosophique. L'ouvrage étudié apparaît surtout, en ce cas, comme l'élément possible d'un système qu'on a déjà construit, ou qu'on se prépare à construire. Mais tandis que le procédé précédent se rencontrait surtout chez des littérateurs, chez des créateurs de systèmes concrets, celle-ci indique plutôt un esprit scientifique ou philosophique, en qui l'analyse, si faible soit-elle, est généralement plus développée. Aussi souvent ce sont des esprits à peu près équilibrés qui s'appliquent à de pareilles synthèses, mais parfois aussi l'analyse reste impuissante et rudimentaire, la synthèse est trop prompte, la conclusion précipitée et le critique ne parvient pas à mettre en équilibre son désir d'exactitude et son besoin de systématisation.

On doit rattacher à cette tendance synthétique générale une forme de critique littéraire qui a récemment brillé d'un grand éclat et se voit aujourd'hui un peu plus subordonnée, ce qui est naturel, à des préoccupations plus spécialement littéraires ou esthétiques. Je veux parler de la tendance à considérer une œuvre d'art comme un produit, et par suite comme une sorte de symbole d'un état social donné, comme un élément particulièrement significatif d'une civi-

lisation. C'est surtout à Taine qu'on doit la formation et la diffusion de cette critique savante et considérable, mais qui perdait parfois de vue le côté esthétique de l'œuvre d'art, ce qui fait qu'elle est proprement une œuvre d'art, ce qui différencie par exemple une Vénus grecque d'un chapeau haut de forme, quoique le chapeau aussi représente tout un ensemble de forces et d'influences sociales. Taine d'ailleurs n'en est pas resté à ce point de vue, il a donné dans *l'Idéal dans l'art*, une des parties les plus remarquables et les moins remarquées de son œuvre, une théorie de la beauté; de plus c'était un esprit porté à l'analyse, et s'il a parfois construit des synthèses trop hâtives, il lui est arrivé aussi, comme à tous les équilibrés, de s'en tenir trop à la première opération. Mais la tendance que j'indique ici ne se rattache pas moins à ce défaut de l'analyse en ce qu'elle néglige trop plusieurs éléments de l'œuvre pour la considérer surtout comme un symbole, un signe, un élément d'un ensemble très vaste, qui empêche souvent de bien voir tout ce qu'il y a en elle parce que l'on ne recherche que ce qui la rattache à cet ensemble. Nous trouvons cette tendance nettement indiquée dans la préface de l'*Histoire de la littérature anglaise* : « Lorsque vous tournez les grandes pages raides d'un in-folio, les feuilles jaunies d'un manuscrit, bref un poème, un code, un symbole de foi, quelle est votre première remarque? C'est qu'il ne s'est point fait tout seul. Il n'est qu'un moule pareil à une coquille fossile, une empreinte pareille à l'une de ces formes déposées dans la pierre par un animal qui a vécu et qui a péri. Sous la coquille il y avait un animal, et sous le document il y avait un homme. Pourquoi étudiez-vous la coquille, sinon pour vous figurer l'animal? De la même façon vous n'étudiez le document qu'afin de connaître l'homme; la coquille et le document sont des débris morts, et ne valent que comme indices de l'être entier et vivant. C'est jusqu'à cet être qu'il faut arriver; c'est lui qu'il faut tâcher de reconstruire... Qu'il y a-t-il sous les feuillets satinés d'un poème moderne? Un poète moderne, un homme comme Alfred de Musset, Hugo, Lamartine ou Heine, ayant fait ses classes et voyagé, avec un habit noir et des gants, bien vu des dames et faisant le soir cinquante saluts et une vingtaine de bons mots dans le monde, lisant les journaux le matin, ordinairement logé dans un second étage, point trop gai parce qu'il a des nerfs, surtout parce que dans cette épaisse démocratie où nous étouffons, le discrédit des dignités officielles a exagéré ses prétentions en rehaussant son importance, et que les finesses de ses sensations habituelles lui donne quelque envie de se croire dieu. Voilà ce que nous apercevons sous les *méditations* ou les *sonnets* modernes... » On reconnait

bien ici la spécialisation outrée qu'impose à l'analyse (dont le rôle est encore assez marqué dans la spécialité choisie) la tendance à une synthèse un peu étroite, la domination d'une forme systématique acceptée par l'esprit. Ce serait vraiment un mince profit à tirer de la lecture de la *Légende des siècles* que d'arriver à savoir que Victor Hugo faisait chaque soir cinquante saluts dans le monde, et l'on a autre chose à y prendre. Il est facile de prévoir ce que doit donner la méthode quand elle sera appliquée par un esprit étroit, obstiné et un peu raide.

Dire que le jugement est, plus que la critique, une fonction de l'esprit synthétique serait, à ne consulter que l'étymologie, un singulier paradoxe, mais les mots changent de sens et nous savons bien qu'on a voulu faire consister la critique précisément dans le fait de s'abstenir de juger, ce qu'il faut entendre au reste en un sens restreint, car sans aucun jugement aucune critique ne serait possible. Telle n'est pas, en général, la critique des esprits synthétiques, au contraire, et lorsque le critique est capable de s'apercevoir de ses tendances et d'en tirer une théorie, il cherche à porter le plus de jugements possibles et à les motiver de son mieux. Mais ici sa faiblesse particulière se montre souvent, précisément parce que l'analyse ne lui a pas préparé des éléments de discussion bien nets et précis, et il appuie surtout son jugement sur d'autres jugements un peu arbitraires, sur des préjugés, sur des impressions ou des sentiments.

Et par là la critique synthétique rejoint la critique impressionniste, à laquelle nous avons vu aboutir la critique analytique, qui ne voulait pas juger et croyait s'abstenir de système. Elle ne s'abstenait pas autant qu'elle en avait la prétention, mais en laissant les éléments observés ou analysés sans les réunir en système au moyen de quelque théorie esthétique ou littéraire, elle leur permettait d'entrer en contact avec les sentiments personnels, les préjugés, les habitudes qui ne manquent chez aucun de nous, et il se formait ainsi une foule d'impressions, de jugements sommaires plus ou moins conscients. C'est à un résultat de ce genre qu'aboutit l'esprit synthétique par une voie plus directe lorsqu'il juge avec ses sentiments, ses préjugés et ses tendances, sans prendre la peine d'analyser. Dans les deux cas nous aboutissons à des impressions qui n'ont souvent de valeur que pour la personnalité qui les éprouve, et à des systèmes psychiques étroits et un peu raides, mais dans le premier cas cette opération est précédée par une analyse plus méthodique ou du moins plus étendue qui reste assez vaine, tandis que dans le second la synthèse est beaucoup plus immédiate et ne permet pas au même

degré la vie indépendante, même temporaire, des éléments que fournit à l'esprit l'œuvre examinée.

En histoire encore l'excès de la synthèse se manifeste par la trop grande hâte avec laquelle un auteur arrivera à une conclusion, à des jugements, à des vues d'ensemble. L'idée dominante, le sentiment l'emporte en ce cas sur le souci de l'exactitude minutieuse. Michelet peut être considéré comme le type de l'esprit synthétique en histoire. On peut le comparer à ce point de vue pour l'en distinguer, d'une part, à ceux qui, par une nécessité qu'ils croient légitime, se confinent dans l'analyse, comme Franz Wœpke, par exemple, ou aux érudits qui savent rester conséquents avec leurs principes et se bornent à analyser des textes et à accumuler les recherches de détail, d'autre part, aux équilibrés comme Fustel de Coulanges qui analyse minutieusement d'innombrables documents, mais qui veut arriver par là à des vues d'ensemble et finit par reconstruire quelque monument gigantesque avec les matériaux soigneusement préparés. Ce n'est pas que Michelet n'eût examiné aussi les documents, il avait des parties d'érudit, mais on le voit presque constamment dominé par le besoin de synthétiser, de satisfaire et de justifier ses idées principales et des sentiments dominateurs très vifs et très puissants. Sa façon de considérer l'histoire comme une résurrection, d'ailleurs, ne distingue pas moins le genre de synthèse qu'il affectionne spécialement. Elle s'oppose à la synthèse abstraite qu'ont recherchée, par exemple, Guizot et Fustel de Coulanges et à laquelle Taine faisait sa part, tout en préconisant aussi la synthèse psychologique et sociale concrète. La synthèse de Michelet est une synthèse organique et vivante, faite pour exciter les passions et lutter, combattre au besoin. Elle lui fait souvent oublier le détail et l'exposition méthodique, au point qu'il manque parfois de clarté et qu'un homme qui n'aurait pas déjà une connaissance assez étendue de l'histoire de France aurait beaucoup de peine à se reconnaître dans son œuvre et s'y perdrait très probablement. Michelet veut sentir revivre en lui les individus et les peuples, le document n'est qu'un point de départ, une occasion de faire de la vie. Son imagination vive et ses sentiments ardents ont besoin d'une matière solide et concrète. Son esprit ne se prend ni à des détails isolés, ni à des abstractions, le détail ne vaut que par l'ensemble qu'il révèle, l'abstraction que par les êtres qui l'animent.

Aussi est-il merveilleux quand il prend la bonne voie, mais peu sûr et capable de grosses erreurs. Il aime aussi à rattacher de grandes conséquences à des faits d'apparence secondaire. La synthèse en est plus belle. Ses livres *l'Amour* et *la Femme* confirment

bien ce qu'on peut deviner de lui. On l'y sent passionné, dominé par quelques sentiments puissants et assez simples, on l'y voit vivement frappé par quelques traits du caractère féminin, assez importants d'ailleurs, mais dont il fait immédiatement l'unique fondement d'un édifice plus brillant que solide. Sous un titre général il n'a décrit en somme qu'une forme de l'amour, assez passionnée, mais non l'unique ni sans doute la plus haute, ni la plus complexe, et il n'a étudié qu'un type de femme. Ce type est à la fois peu compliqué et assez vivant, on le reconnaît aisément quand on le rencontre, on le retrouve souvent mélangé à d'autres éléments et parfois un peu caché par eux, mais il n'a pas la généralité qu'une insuffisance d'observation et d'analyse lui a fait attribuer par Michelet, qui a dû prendre surtout dans la réalité les éléments qui convenaient à ses tendances. Il s'est exagéré l'importance de son type et de plus il ne l'a pas toujours bien compris. Faute d'analyse encore, il l'a poétisé avec une exagération parfois amusante.

Dans la science l'excès de la synthèse se manifeste par les synthèses prématurées, l'établissement de lois qu'il faut bientôt abandonner. Et nous pourrons juger de la fréquence de ces excès si nous pensons à la rapidité avec laquelle les sciences se sont transformées et renouvelées. Tenons compte toutefois de ce que les anciennes idées abandonnées avaient pu être quelquefois adoptées seulement à titre provisoire. L'esprit scientifique, qui s'est tellement développé, dans ces derniers temps qu'on pourrait l'appeler une création de l'homme contemporain, résulte d'un équilibre méthodique entre l'observation et l'analyse d'un part, et la synthèse de l'autre. Récemment l'esprit d'analyse et d'observation était particulièrement prisé et volontiers considéré comme spécialement scientifique. Cela s'expliquait, sans se justifier, par une réaction contre d'anciennes habitudes d'interprétation hâtive et de synthèse défectueuse. Encore aujourd'hui il n'est pas rare de rencontrer la prédominance d'un esprit synthétique trop étroit et mal conscient de lui-même chez des esprits un peu arriérés qui n'ont pas été placés dans des milieux capables de les développer et qui ont manqué de souplesse et de force pour se former ou se réformer eux-mêmes. Ils reproduisent dans une certaine mesure le genre d'intelligence des aïeux et il est assez curieux de leur voir établir une théorie. Un détail quelconque leur suggère un petit roman, ils partent sur cette voie, sans critique, sans examen, sans analyse, sans penser même à toutes ces opérations. Ils ne distinguent guère la science du roman, la recherche du vrai de l'exercice de l'imagination. Leurs hypothèses ne se différencient pas pour eux

des certitudes, du moment que rien en eux ne les contredit. Il ne s'agit, chaque fois qu'un fait se présente, que de lui trouver une explication, de l'encadrer dans un petit ensemble agréable et piquant. Cela est assez facile, quand on n'a pas l'esprit garni d'une érudition gênante et qu'on se montre d'humeur douce envers ses propres fantaisies. Ces synthèses d'ailleurs sont généralement pauvres, peu rigoureuses, parfois contradictoires entre elles. Les demi-savants qui les accomplissent avec plus de zèle que de talent restent souvent dans une discrète obscurité. J'en ai connu en province qui construisaient ainsi une archéologie fantaisiste et ignorée. Ils sont morts, mais je ne jurerais pas qu'on n'en trouvât encore de semblables parmi les gens en réputation, et surtout parmi les gens en place.

On rencontre aussi souvent cet esprit chez les disciples qui se sont fait un système et une méthode qu'ils appliquent avec raideur, aussi incapables d'une synthèse personnelle et vaste que d'une analyse claire et minutieuse. Il est surprenant de voir parfois combien il est impossible à bien des gens de comprendre réellement un fait qui rentre dans leur spécialité, mais qui ne peut trouver place dans leur synthèse et qu'il faudrait commencer par étudier analytiquement en soi, sans explication immédiate. On le rencontre encore chez les esprits créateurs incomplets, chez les inventifs qui théorisent sans rien savoir, [illegible] de comprendre pour [illegible]. Mais ceux-ci ont une bien autre valeur. [illegible] souvent fausses et parfois dangereuses, elles [illegible] l'esprit des systém- [illegible]

d'autres méthodes, en transformant l'ensemble de leur système. Quelques-uns même n'auront peut-être servi à rien. C'est une question de savoir si la théorie de Darwin a dû beaucoup, soit pour sa création, soit pour sa diffusion, à plusieurs de ceux qui, avant le savant anglais, avaient cru à la parenté des êtres organisés. D'autres fois les précurseurs, mêmes vaincus d'abord comme Lamarck, trouvent leur jour de revanche, mais plusieurs méritaient, par leur génie, mieux que la place qu'ils ont pu obtenir.

En philosophie, on pourrait soutenir que l'esprit de synthèse s'est marqué avec excès dans tous les système de philosophie synthétique. Cela serait vrai à certains égards, mais si l'on tient compte de la nécessité des synthèses incomplètes et provisoires, même des synthèses erronées, on ne sera pas seulement porté à l'indulgence vis-à-vis des philosophes, et l'on pourrait bien les féliciter même pour quelques abus. Non pour tous cependant, et l'on est trop souvent obligé de reconnaître que la construction d'un système implique chez plusieurs auteurs une méconnaissance vraiment excessive de la réalité, un oubli regrettable du monde réel. J'ai souvent été frappé, en lisant des philosophes, de la facilité avec laquelle ils négligeaient des objections si simples que le premier venu aurait peut-être pu les diriger contre eux. Et ce n'était pas là supériorité de point de vue, reconnaissance d'une vérité supérieure et mépris des apparences accessibles à chacun; non, il y avait bien réellement un surprenant défaut d'observation, ou un manque d'analyse regrettable chez un penseur. On a pu voir ainsi des systèmes opposés se fonder sur des bases également étroites, avec une complète méconnaissance de leurs droits réciproques. Ici encore l'insuffisance de l'analyse préalable a déterminé l'étroitesse et le peu de solidité de la synthèse, fragile ailleurs que dans l'esprit du philosophe qui l'a créée, car là elle est soigneusement abritée contre toutes les attaques, la synthèse, si étroite, si imparfaite qu'elle soit, finit par devenir la forme même de l'intelligence, et ne supporte plus aucune analyse qui pourrait la contrarier, l'examen d'autres systèmes, leur introduction même temporaire dans l'esprit est devenue à peu près impossible.

Heureux encore le philosophe quand il ne s'est pas mépris sur le sens même de sa synthèse primordiale. Souvent, faute d'avoir suffisamment analysé les termes dont ils se sert et les choses qu'ils désignent, faute d'avoir suffisamment isolé et distingué les différentes idées qui peuvent s'y rattacher, il passe de l'une à l'autre avec une inconsciente témérité, et cela suffit pour déterminer de singulières erreurs, fort nombreuses dans l'histoire de la philosophie. On en

trouve à chaque pas et il n'est pas très difficile en général de marquer le point où l'auteur a commencé à dévier, où le défaut d'analyse rigoureuse l'a fait sortir du sens légitime. Parfois les méprises de ce genre — comme la méprise célèbre qui, dit-on, a tant ajouté au talent de Malherbe — amènent le philosophe à des idées fécondes et suggèrent des séries de conceptions justes. Ceci peut servir de consolation et d'encouragement. Mais il serait imprudent de se fier ainsi à un hasard douteux. Les discussions sur la liberté et le déterminisme ont été fertiles en erreurs provenant d'un défaut d'analyse. Des synthèses beaucoup trop rapides avaient uni d'une part la liberté, l'indéterminisme, la responsabilité, la morale, etc., d'autre part le déterminisme, le fatalisme, l'irréflexion et l'impulsion aveugle, l'indifférence morale des actes, etc. De très bons logiciens, même d'excellents analystes, ont bronché quelquefois sur cette route. Peut-être maintenant a-t-on montré quelques velléités de construire dans un sens différent de nouvelles synthèses où quelque défaut d'analyse peut bien se faire sentir encore. En tout cas ce n'est pas sans peine qu'on a pu dégager, dans une certaine mesure, les éléments essentiels des idées de leurs parasites et distinguer à peu près ce qu'ils étaient et ce qu'ils impliquaient. On trouvera de beaux exemples de synthèses mal faites signalés et discutés dans le livre de Taine sur les philosophes classiques. Sa critique de Cousin est excellente pour montrer les dangers de la synthèse un peu aveugle qui compile les idées sans les reconnaître suffisamment. En pensant par blocs, sans analyser les éléments des conceptions qu'il emploie, le philosophe arrive bien vite à des résultats décevants.

V

Dans le domaine de la littérature et de l'art, la synthèse même excessive ne saurait avoir le même genre d'inconvénients que dans tout ce qui est d'ordre plutôt scientifique. Il ne s'agit plus ici de rechercher la vérité, et par conséquent l'étroitesse des systèmes, la production hâtive de synthèses, la prédominance de l'esprit d'organisation et de combinaison sur l'esprit d'analyse et d'examen n'aura pas du tout le même caractère. Cependant le manque d'analyse et le soin trop grand de l'ensemble se font sentir aussi, de plusieurs façons intéressantes pour le psychologue.

Mais il faut remarquer tout d'abord que les artistes, les littérateurs nous offrent assez habituellement des exemples très nets de prédominance de certaines formes de synthèse et de faiblesse d'analyse

lorsqu'ils s'attaquent à des théories qui se rapprochent de ce qu'on entend d'ordinaire par la science et la philosophie, et le même travers se remarque souvent même chez des amateurs d'art. Ils sont généralement assez maladroits dans l'analyse de leur art en tout ce qui ne concerne pas leur faire spécial, leur manière propre de procéder, sur laquelle ils peuvent donner parfois des renseignements très précieux, mais dont il est sage de se méfier. On retrouve ici le phénomène que j'ai signalé chez des esprits abstraits (comme Joseph de Maistre par exemple), qui comprennent fort bien leurs propres théories, savent en faire ressortir les détails en les développant, et par synthèse arrivent à simuler ainsi l'analyse, tandis qu'ils sont assez incapables d'analyser correctement les pensées des autres. Encore il s'en faut que ceci soit général. Il n'y a qu'à lire, par exemple, les études de M. Zola pour se convaincre que, malgré quelques aperçus profonds, ce puissant créateur n'a jamais su bien comprendre même son propre talent, et pour reconnaître un manque frappant d'analyse au fond de plusieurs de ses erreurs. Il s'est bien un peu rendu compte de ce que le romantisme avait laissé de traces en lui, mais il a à peine pressenti la nature essentielle de son œuvre, largement épique d'une part comme on l'a dit, mais où le symbolisme abonde bien plus qu'on ne l'a remarqué, quelquefois naïf et un peu gros comme dans *la Faute de l'abbé Mouret*, souvent aussi réellement profond et d'une saisissante beauté. Et il s'est mépris sur le sens de son « naturalisme », qui est plutôt chez lui l'amour de toutes les forces naturelles et sociales que le goût de l'observation et de l'expérience. Nous savons aussi combien il se méprit jadis sur ce que c'est que l' « expérience » au sens scientifique et spécial du mot, égaré par une lecture de Claude Bernard, et quel manque d'analyse révèle sa comparaison de l'œuvre du romancier avec celle du savant. Il y a là une foule de synthèses hâtives assez mal façonnées. Le fait est assez ordinaire chez les créateurs d'ensembles concrets; ce que j'en ai dit tout à l'heure au sujet de leur critique peut suffire à indiquer ce défaut.

Certaines œuvres d'art ou de littérature décèlent une tendance à la synthèse et un manque d'analyse qui se traduisent par des caractères très spéciaux. C'est le souci insuffisant des détails qui produit ce goût excessif pour la synthèse, pour l'impression d'ensemble qui doit résulter d'une œuvre. Naturellement l'effet sera très différent selon la nature des détails négligés et selon la façon dont ils seront négligés, mais il aura toujours un caractère distinctif qu'il est souvent assez facile de remarquer. Parmi les peintres, par exemple, les coloristes qui recherchent surtout l'harmonie des tons plutôt que le

ton local, nous montrent un des effets de la prédominance de la synthèse sur l'analyse. Rembrandt peut indiquer ce genre de tendance. Mais si le dessin est négligé et incorrect, si tout est sacrifié à l'impression d'ensemble, si le détail disparaît presque pour se fondre dans quelque magnifique harmonie de nuances, le type s'accentue. Delacroix nous donne, il me semble, un exemple de la prédominance du sens de la synthèse, tandis qu'on retrouverait chez Ingres une tendance à l'analyse (bien mal complétée par un souci assez littéraire, peut-être, de la composition, — voir l'*Apothéose d'Homère*). En sculpture le Balzac si discuté de M. Rodin nous donne l'impression d'un art très synthétique où le détail est très subordonné à l'ensemble, et ne garde peut-être pas assez de vie ou même de réalité propre.

En littérature Mérimée peut-être, et surtout Zola, ont des talents plutôt synthétiques; le premier est très capable d'analyse, mais il n'aime pas à s'attarder aux détails, s'attachant spécialement aux plus caractéristiques, et ne fait même de digressions que dans une intention généralement visible; l'autre vise aussi, quoique d'une tout autre manière, l'effet d'ensemble, procédant par grandes masses, négligeant le détail, le répétant sans scrupule pour l'effet général. On peut les comparer à Flaubert, chez qui le souci du détail est si grand, et surtout aux Goncourt, qui n'ont presque gardé que celui-ci, et chez qui les détails vivent si bien de leur vie individuelle qu'ils sont parfois inutiles ou nuisibles à l'œuvre, et que souvent aussi ils sont juxtaposés plutôt que synthétisés, employés tels qu'ils ont été pris ou recueillis sous forme de notes. Ce défaut est peut-être particulièrement visible dans *la Faustin* et dans *Chérie*, d'E. de Goncourt; il ne faut pas d'ailleurs le rattacher à une faculté d'analyse bien développée; au moins était-elle très spécialisée, et elle serait assez intéressante à étudier si c'en était le moment.

Chez les amateurs, cet esprit de synthèse étroite revêt une forme un peu différente. Il se traduit assez souvent par une horreur de la discussion qui se rencontre aussi chez des créateurs, mais qui prend aisément quelque chose de plus mesquin. L'amateur qui ne sait pas analyser arrive vite à l'impressionnisme et au dilettantisme synthétique, un dilettantisme qui paraît sans discussion. Il lui semble vite que toute tentative d'examen critique est un crime contre l'art et doit faire disparaître l'émotion esthétique, qui, au contraire, chez l'analyste et chez l'équilibré, est souvent fortifiée par cet examen, et parfois, signe assez caractéristique, ne peut se produire que par lui et après lui. Il prend l'œuvre et l'émotion qu'il en ressent comme un bloc dans lequel il se refuse à distinguer

des détails. Il est vrai que très souvent ce qui lui répugne plus peut-être que l'analyse, c'est la synthèse abstraite, de caractère scientifique, qui expliquerait la beauté en rattachant à des principes généraux les éléments analysés d'une œuvre d'art. Mais déjà l'analyse lui déplaît comme une sorte de dissection d'un corps aimé. Tel un gourmet qui ne voudrait pas savoir quels ingrédients multiples entrent dans le mets dont il se régale. Souvent encore, d'ailleurs, cette disposition se rattache à une certaine impuissance esthétique. Et nous trouvons ici un phénomène très général, une sorte de loi de défense de l'esprit, de ses idées, de ses sentiments. On sent confusément que le sentiment qu'on éprouve, la croyance qu'on a cru devoir adopter, le préjugé auquel on s'est conformé n'ont rien de bien profond, de bien sincère peut-être, ni de bien solide. Et l'on sent aussi qu'un examen minutieux ne peut que lui nuire, que l'analyse de ses éléments ne sera peut-être plus suivie de la synthèse qui existe déjà, que ses éléments se sépareront, entreront en d'autres systèmes, que des sentiments viendront à s'affaiblir, que de nouvelles croyances s'établiront. Et les synthèses acquises résistent et déterminent l'esprit à se refuser à toute opération compromettante pour elles. J'ai vu ce fait se produire même chez des esprits très portés à l'analyse; à plus forte raison est-il fréquent chez des esprits aussi peu habiles à l'analyse qu'à la synthèse originale et qui se bornent à peu près à conserver comme ils les ont reçus leurs sentiments et leurs idées. Et il en sera de même chez les esprits portés plutôt à synthétiser dans une certaine mesure, à éprouver des impressions d'ensemble, à penser par des combinaisons d'idées un peu grossières, chez les esprits qui manquent de souplesse pour analyser et de puissance pour reconstruire ensuite dans un ordre nouveau. Il y a là une paresse d'esprit tout à fait analogue à celle de certains érudits pour la synthèse, mais de sens inverse. Et les premiers regardent l'analyse d'une œuvre d'art comme une tentative pseudo-scientifique et anti-esthétique, de même que les autres considèrent une synthèse comme une tentative d'artiste raté allant directement contre l'esprit de la science.

VI

Ainsi que la prédominance de l'analyse, la prédominance de la synthèse paraît entraîner certaines qualités spéciales de l'esprit. Il faut ici rappeler les réserves déjà faites et qui s'appliquent à la synthèse comme à l'analyse. Je ne pense pas qu'on puisse arriver à des corrélations de caractères très précises et très rigoureuses, et

cela pour des raisons que j'ai déjà indiquées et qui tiennent non pas à l'impuissance de la psychologie, mais à la nature même des choses. Il s'agit simplement de voir quelles aptitudes de l'esprit découlent en général de l'aptitude spéciale ou de l'inaptitude à l'analyse et à la synthèse, ou, du moins s'accordent plus facilement avec elles.

Tandis que la prédominance de l'analyse s'accompagne plutôt de qualités de finesse, la synthèse s'accompagne plutôt de qualités de force. C'est la caractérisque générale qu'on peut retrouver chez les esprits synthétiques, qui ont, bien entendu, une certaine valeur intellectuelle et dépassent la moyenne. La tendance à unir, à systématiser des blocs d'idées, même mal travaillés, donne l'impression de la puissance, comme la tendance à en dégager les éléments donne l'impression de la finesse ou de la subtilité. Un analyste paraît rarement un esprit très robuste. Les équilibrés y arrivent parce qu'ils emploient la synthèse. Si l'on prend quelques-uns des esprits que j'ai cités dans mes deux études comme présentant des types opposés, je crois qu'il n'y aura guère de doute à cet égard.

A la force viennent se joindre parfois l'ampleur et la largeur, toujours chez les esprits synthétiques supérieurs. La force se mesurera plutôt et se rapportera à la quantité de matériaux réunis dans les synthèses, la largeur à leur variété, l'ampleur à l'aisance avec laquelle ils sont assemblés et unifiés. Mais souvent la force a pour contre-partie un certain manque de discernement qui résulte presque totalement de la pauvreté de l'analyse, une tendance à juxtaposer, pour les unir, des éléments disparates, qui ne peuvent s'unir vraiment et ne tiennent ensemble que par artifice. Il est à remarquer que la vigueur de l'esprit n'en paraît parfois que plus grande; c'est là une illusion assez naturelle qui fait mesurer la force déployée à l'effort apparent. Faire converger vers un même but des paquets d'éléments, d'idées, d'impressions, de sentiments dont plusieurs paraissent n'y aller, si je puis dire, que malgré eux, cela peut éblouir l'observateur et lui faire accepter pour plus grande qu'elle n'est en réalité la puissance synthétique déployée.

Il est assez naturel que ces synthèses un peu brutales restent approximatives et imparfaites et que l'esprit garde quelque gaucherie en maniant les masses mal dégrossies qu'il n'a pas la patience de polir et de mettre au point, et aussi quelque raideur, quelque rudesse. Il y a là tout un ensemble de qualités et de défauts qui se rattachent étroitement à l'insuffisance de l'analyse, à la hâte de la construction. Les artistes synthétiques (Hugo, Corneille, Delacroix) nous donnent l'impression du sublime ou du beau plutôt que

celle du gracieux et du joli, qui résultent plutôt du fini des détails, de la minutie (Racine, Dickens), et pour les mêmes causes ils donnent aussi plus souvent l'impression de la rudesse et de la gaucherie. Cependant l'analyste peut avoir sa gaucherie spéciale, et la grâce implique naturellement un certain équilibre, mais s'accommode beaucoup mieux d'un excès d'analyse que d'un excès de synthèse. La pureté des idées, au sens psychologique du mot, est naturellement plus grande chez les analystes; il y a plus de trouble et de bouillonnement chez les esprits synthétiques, précisément parce que leurs opérations mentales impliquent à peu près forcément l'emploi des éléments discordants qu'ils n'ont pas la patience et l'habileté de trier et d'écarter. Il est très souvent facile à l'examen d'une idée, d'une œuvre quelconque, de reconnaître à son manque de cohérence interne la prédominance de l'esprit synthétique et le défaut d'aptitude à l'analyse de l'auteur qu'on étudie.

La force, la gaucherie, l'ampleur de l'esprit synthétique s'accompagnent volontiers d'une certaine ardeur et d'une vivacité plus ou moins grande. Tandis que la prédominance de l'analyse nous fait pressentir un esprit patient et prudent, la prédominance de la synthèse nous fait conjecturer de la fougue, une tendance à l'emballement. Ici l'intelligence révèle, dans une certaine mesure, le caractère, ou plutôt elle nous donne une occasion de plus de reconnaître qu'il serait tout à fait vain de vouloir l'en séparer complètement. Soit que les qualités ou les défauts qui se manifestent dans le fonctionnement des tendances intellectuelles se retrouvent également dans le fonctionnement des autres tendances, soit qu'ils ne s'y retrouvent pas, ils n'en sont pas moins un élément plus ou moins essentiel et plus ou moins général du caractère et de la personnalité. Il peut y avoir en effet des auteurs qui, avec une tendance intellectuelle assez marquée à l'analyse minutieuse et patiente, sont assez vifs et prompts à l'emportement. Mais quand nous remarquons chez un homme une grande vivacité des passions et une grande difficulté à les maîtriser, nous pouvons dire presque à coup sûr que s'il a une tendance à l'analyse méthodique, cette tendance sera très spécialisée, restreinte au domaine professionnel ou à quelque goût d'amateur, et que, à l'ordinaire et pour la masse des idées, il se formera des conceptions et des croyances avec trop de vivacité, sur des impulsions trop vite obéies pour que les éléments en soient bien purs, et que la construction en soit bien solide; l'esprit de synthèse s'exerçant dans le sens de la passion l'emportera sur l'analyse impartiale. La crédulité et l'aveuglement des passionnés, l'étourderie des distraits que leur idée fixe empêche de remarquer en les isolant cer-

tains éléments de la réalité, c'est-à-dire de leurs perceptions et de leurs impressions, sont également dans la dépendance de l'esprit de synthèse.

On peut, en somme, résumer à peu près tout ceci, en disant que si l'écueil de l'analyse poussée à l'excès était une sorte d'impuissance subtile et fine, l'écueil de l'esprit synthétique est la puissance mal employée, une force maladroite et grossière. L'analyse est à peu près nécessaire pour que la synthèse soit bien faite, la synthèse est indispensable pour que l'analyse serve à quelque chose. Mais les deux opérations peuvent se séparer jusqu'à un certain point et être accomplies par des individus différents.

VII

Après ces considérations abstraites, je voudrais essayer de résumer brièvement les données de cette étude en une synthèse concrète et indiquer, avec le vague toujours nécessaire dans une opération de ce genre, les différents groupes d'esprits que nous donne la prédominance de la synthèse, en commençant par les esprits inférieurs et en remontant jusqu'aux génies synthétiques.

Au plus bas degré nous trouvons des imbéciles ou des esprits très vulgaires en qui la synthèse est loin d'être vigoureuse, mais chez qui l'analyse est plus faible encore. Ils n'ont guère d'autre caractéristique intellectuelle que d'être des nullités ou des médiocrités dans tous les genres et ne nous retiendront pas longtemps. Remarquons toutefois qu'un certain degré d'inintelligence implique une faiblesse simultanée de l'analyse et de la synthèse, mais que la prédominance de l'inaptitude à l'analyse donne à l'esprit une allure assez spéciale.

Il sera généralement rétif, quoiqu'il puisse être très changeant sous d'autres influences que celle du raisonnement. Il formera ses idées sans savoir pourquoi ni comment, au hasard des circonstances, et une fois qu'elles seront faites, on ne pourra guère obtenir de lui qu'il les examine et qu'il les critique. La synthèse faite, l'analyse ne la défera pas, mais parfois elle cédera devant une autre synthèse inspirée par quelque impression de vanité, d'utilité, etc. Et les uns paraîtront entêtés, tandis que d'autres sembleront plus raisonnables, mais au fond le procédé intellectuel sera le même chez tous.

Un peu plus haut nous trouvons des esprits routiniers qui se sont fait des principes et des idées qu'ils appliquent avec une raideur maladroite à toutes les circonstances de la vie. Ils simulent jusqu'à un certain point l'esprit méthodique, mais ne peuvent arriver à faire de réelles analyses, et ne savent que défigurer la réalité pour en

tirer une pratique généralement mesquine. Parmi ceux-là il faut compter ceux à qui leur entourage, leur milieu donne l'unité nécessaire à la vie, qui leur ferait défaut sans cela; ils adoptent, sous la pression subie des opinions politiques, religieuses, économiques avec lesquelles ils systématisent une foule d'impressions, de sensations et d'idées qu'ils n'auraient pas la force de réunir par des synthèses originales, mais qu'ils ne peuvent non plus analyser pour les considérer en soi et pour soi. Ils apprennent non seulement à coordonner des idées, à savoir ce qu'ils doivent penser sur la vie future ou sur la séparation de l'Église et de l'État, mais aussi à coordonner des actes, à assister le jour voulu aux offices religieux ou à déposer dans une urne le bulletin qui exprime leur volonté de souverain, ils apprennent encore de qui ils peuvent espérer un secours, une place ou un ruban. Tout cela donne un sens et une orientation à la vie, et implique d'innombrables synthèses, généralement peu discutées.

Au-dessus encore nous avons des esprits actifs et faux qui aiment à penser, mais qui pensent mal, pour arriver trop vite et sans critique à des opinions et à des théories plus ou moins considérables. Ce sont des gens à idées, mais le plus souvent des brouillons, des agités, s'emballant sur la première piste venue, sans méthode et sans sûreté. Un mot, un détail fixent immédiatement leur esprit, éveillent en lui une série d'idées, une opinion, une croyance dont il ne sait plus se dépêtrer. Presque tous ces types appartiennent au genre de ceux que j'ai étudiés ailleurs comme esprits faux par prédominance excessive d'une idée directrice. Plus haut nous trouvons des intuitifs, des voyants, qui ont l'esprit à peu près juste, mais incomplet. Ils devinent, par des procédés dont ils auraient de la peine à rendre compte, des vérités qui restent des vérités de détail, mais dont la découverte indique une réelle pénétration. Leur intelligence participe de la sûreté, mais aussi de la raideur de l'instinct. Et en effet, il se forme souvent en eux comme une sorte d'instinct spécialisé. Tel l'instinct du docteur qui a le sens, le tact médical et devine plus qu'il ne conclut méthodiquement et après analyse; tel l'artiste qui distingue sans y réfléchir, sans en reconnaître les éléments, le faire d'un peintre, les harmonies d'un compositeur, la manière d'un poète. Cette forme d'esprit peut se rencontrer chez des équilibrés qui, après avoir subi l'impression synthétique, savent travailler sur elle et l'analyser. Mais elle caractérise aussi des esprits peu portés à l'analyse et qui ne savent être que des intuitifs. Chez ceux-là la sûreté est généralement bien moindre, parce que les impressions sont acceptées sans examen critique; de plus elles sont moins fécondes, ne donnent pas aussi facilement lieu à des géné-

ralisations que l'analyste peut fonder sur la connaissance plus exacte des rapports des éléments qu'il a dégagés. En revanche leur esprit garde une apparence plus piquante, une allure plus imprévue, et un air de génialité qui peut en imposer. Des amateurs d'art distingués, des artistes de valeur diverse peuvent être rattachés à cette classe. On y trouve aussi des savants portés aux généralisations promptes, et des esprits mixtes, moitié savants, moitié artistes qui traitent parfois la science à la façon d'un art, et l'art avec un certain pédantisme qui se refuse à l'analyse, mais arrive à ériger en lois dominatrices de simples impressions.

Des degrés nombreux conduisent de ces esprits déjà supérieurs aux grandes intelligences synthétiques, aux génies, d'ailleurs inégaux de valeur, en qui la synthèse l'emporte sur l'analyse. Des philosophes, des peintres, des musiciens, des poètes peuvent se rencontrer dans cette dernière classe. Leur caractéristique est la puissance à combiner en un tout, à rassembler en une œuvre forte, des éléments très riches et très divers (couleurs ou sons, images et mots, idées et sentiments), mais en même temps c'est aussi l'inhabileté à faire ressortir d'une manière méthodique et continue l'élément, le détail, c'est la faiblesse dans la critique, dans l'examen, dans l'observation, souvent dans la mise en valeur des petits éléments de l'œuvre, toujours dans leur analyse méthodique et raisonnée. Il se peut d'ailleurs que chez certains esprits admirablement doués, cela ne porte qu'une atteinte négligeable à la valeur définitive de l'œuvre.

A côté de la série purement intellectuelle, on pourrait examiner des séries d'esprits considérés au point de vue des sentiments ou de la pratique. Les sentiments se forment un peu comme les idées avec plus ou moins de rapidité, plus ou moins de discernement, et l'on peut y voir varier, à peu près, je crois, de la même façon que dans les idées, le rôle de l'analyse et de la synthèse. Mais je dirai plutôt quelques mots de la série des esprits pratiques. L'intelligence d'ailleurs contribue pour une grande part à préparer et à diriger l'action. Je rattacherais volontiers aux intelligences scientifiques ou aux esprits artistiques, les grands industriels, les créateurs d'industrie, ceux qui fondent un nouveau genre de production, ou même qui créent un établissement considérable en coordonnant les efforts de nombreux travailleurs, parfois très éloignés les uns des autres, et spécialisés dans des tâches très différentes et en faisant entrer dans le système nouveau bien des éléments qui jusque-là restaient séparés et sans cohérence. L'idée pratique est une synthèse comme une théorie scientifique et comme une œuvre d'art. L'esprit de

l'homme pratique et actif doit être essentiellement synthétique, comme celui de l'artiste, puisqu'il s'agit, pour lui aussi, d'arriver à créer un organisme véritable et qui puisse vivre. Mais la synthèse peut, ici encore, être précédée et accompagnée d'une analyse minutieuse, et d'une observation précise et exacte et méthodique, et par là l'esprit pratique se rapproche de l'esprit scientifique. C'est là pour l'idée pratique une bonne condition de réussite, et l'on conçoit aisément que nous retrouverions ici la même opposition de l'esprit d'analyse et de l'esprit de synthèse : le premier, plus sûr, plus prudent, plus méthodique, mais risquant de se perdre dans les détails, ou, par trop de scrupules, d'aboutir à l'impuissance; le second, plus hardi, plus directement actif, mais risquant d'aboutir à un échec faute d'avoir assez observé et de comprendre les conditions de l'entreprise qu'il s'agissait de mener à bien. Quels que soient les risques que comporte toujours une synthèse, pratique, esthétique ou scientifique, il y a une différence notable entre l'équilibré qui analyse et observe prudemment pour agir ensuite avec ampleur et sécurité, l'analyste qui se perd dans les détails, et, à force de vouloir se rendre compte, oublie de se mettre à l'œuvre ou n'ose le faire, craignant les risques de l'action comme l'érudit pur craint les risques de la théorie, et l'esprit synthétique, essentiellement actif, qui n'examine que juste le temps nécessaire pour prendre une décision, et qui préférera tenter dix entreprises consécutives s'il échoue neuf fois, que d'examiner d'abord avec soin toutes les conditions qu'il lui importe de connaître. Il serait possible de faire, dans chacun de ces types, des subdivisions plus ou moins nombreuses, et par exemple, d'établir toute une hiérarchie, depuis les imbéciles qui veulent réaliser d'emblée et avec précipitation le premier projet qui se présente à eux jusqu'aux grands actifs qui manquent non de génie, mais de prudence, et que leur tempérament aventureux peut conduire à la fortune ou à la ruine, comme il conduit parfois le grand poète soit à des chefs-d'œuvre incontestables, soit à des œuvres manquées où pourtant l'on reconnaît encore la grandeur de son génie.

Ce que je viens de dire à propos de l'industrie, on pourrait le dire à propos de n'importe quelle pratique, commerce, *sport* quelconque, etc. Mais ce qui nous intéresse peut-être plus, c'est qu'on peut le dire à propos de cette direction générale et particulièrement « humaine » de la conduite qui constitue la morale. En morale aussi nous retrouvons la combinaison et l'opposition de l'analyse et de la synthèse, l'une conduisant à une appréciation raisonnée des actes, aux scrupules, à l'examen de conscience, à la critique, à la recherches des caractères généraux des bonnes et des mauvaises actions,

la synthèse donnant la création, ou la réalisation des grandes idées morales, inspirant plutôt de grands actes qu'une vie minutieusement irréprochable et plutôt des idées d'action large et prompte que le souci de la pureté absolue, et de la rectitude complète de la conduite. Et dans la synthèse encore nous retrouverions les mêmes formes différentes caractérisant autant de groupes d'esprits, depuis les pratiquants étroits et aveugles, en passant par d'aventureux esprits, faux et médiocres, jusqu'aux grands inventeurs et aux grands réalisateurs qui imaginent et pratiquent avec hardiesse une morale inconnue ou méconnue avant eux, et arrivent à être des saints originaux ou à passer aux yeux de leurs adversaires, pour des prodiges d'immoralité.

Il suffit, je crois, d'indiquer ce point de vue. Le développement nous exposerait à des redites sans grand profit, puisque les considérations invoquées seraient toujours à peu près les mêmes dans leur essence.

Si nous examinons à un point de vue très général les désordres produits par le manque de synthèse et par l'insuffisance de l'analyse, nous reconnaissons que, sous des formes très différentes et même opposées, ils montrent aussi certains caractères communs. L'un comme l'autre nuit à la systématisation de l'esprit : l'un, le défaut de synthèse, en la retardant pour la rendre moins imparfaite et en l'empêchant parfois de se produire ; l'autre, le défaut d'analyse, en l'accomplissant mal pour ne pas permettre de la préparer suffisamment. Et chacune des deux grandes opérations de l'esprit finit par se nuire à elle-même. L'analyse ne peut être faite que par des systèmes analyseurs produits eux-mêmes par des synthèses ; si elle empêche de nouvelles synthèses de se produire, elle peut finir par languir et s'arrêter ; elle ne commencerait même pas à être un peu remarquable sans les synthèses préalables qui l'effectuent. De son côté la synthèse, si l'analyse n'est pas poussée assez loin, reste incomplète, partielle, par conséquent imparfaite, et ne peut guère s'améliorer que par un développement marqué de l'analyse. Ce n'est pas que l'analyse soit toujours, au point de vue de la logique abstraite, une nécessité pour l'esprit qui doit opérer la synthèse. Nous avons vu que parfois la synthèse est bonne, quoiqu'elle ne soit pas précédée d'une analyse qui prépare et isole les éléments dont elle aura besoin. En ce cas la synthèse fait elle-même à d'autres synthèses les emprunts nécessaires, l'élément passe d'une synthèse à l'autre ou reste attaché (simultanément ou successivement) à deux ou plusieurs systèmes sans avoir été jamais réduit par l'analyse à l'état

d'élément isolé, vivant d'une existence relativement indépendante. Il faut encore tenir compte de ce que les analyses, les décompositions pratiquées par les analystes, préparent les matériaux aux esprits synthétiques, qui sans se livrer eux-mêmes à l'analyse profitent du travail opéré par d'autres en ce sens. Mais en fait, et malgré tout, il arrive toujours que les synthèses non précédées d'une analyse assez minutieuse sont très souvent mal faites et conduisent à des théories fausses ou à des œuvres plus ou moins défectueuses. Cela se comprend suffisamment quand on songe à l''imperfection de l'esprit de l'homme, à la pauvreté de ses connaissances, à l'état si rudimentaire de sa pensée, à la grossièreté de ses pratiques.

Aussi ne faut-il pas s'étonner si le défaut d'analyse et le défaut de synthèse aboutissent parfois à la manifestation de types qui se ressemblent par bien des aspects. L'insuffisance de synthèse conduit à la production et à l'existence de nombreux éléments psychiques, extraits de l'expérience, et qui deviennent chacun le centre d'un petit système destiné à les enchâsser et à les faire vivre, de plus comme elle n'empêche pas complètement la vie des tendances naturelles de l'individu, de ses désirs, de ses habitudes, il existe à côté d'eux bien d'autres systèmes psychiques plus ou moins reliés entre eux. Mais chez l'esprit trop synthétique, qui synthétise trop vite pour arriver à des systèmes bien larges et bien cohérents, nous pouvons constater un état analogue à bien des égards. Ici aussi les systèmes formés peuvent ne pas arriver à se synthétiser, précisément parce qu'ils ont été mal formés, en un système supérieur, et nous retrouvons la vie indépendante de ces systèmes qui restent isolés, et comme juxtaposés, à côté, toujours, de la vie des tendances et des désirs qui peuvent, comme dans le cas précédent, rester assez en dehors d'eux. Par un procédé inverse, d'analyse dans un cas, accompagnée d'ailleurs de quelque synthèse comme je l'ai dit dans ma précédente étude, et de synthèse dans l'autre, des esprits différents sont arrivés à réaliser des types qui se ressemblent, dont les imperfections sont assez comparables et peuvent amener des conséquences analogues. Mais ceci n'est qu'un cas assez particulier.

VIII

Les esprits équilibrés ne nous arrêteront pas bien longtemps. Nous en avons presque suffisamment reconnu la nature en étudiant ceux qui ne le sont pas. Et d'ailleurs entre les uns et les autres, on ne peut tracer une limite bien précise. Il y a toujours, dans un

esprit spécialisé à peu près sain, un certain équilibre de l'analyse et de la synthèse, et chez les plus équilibrés eux-mêmes cet équilibre n'est jamais parfait. Je voudrais montrer d'abord certaines de leurs imperfections et de leurs particularités et voir comment peut se manifester encore chez eux, et sous quelles formes une certaine prédominance de l'assimilation avec la désassimilation mentales.

La combinaison à peu près harmonieuse de l'analyse et de la synthèse, quand elle se rencontre chez un esprit supérieur, donne un des plus beaux types intellectuels, des plus élevés à la fois dans la compréhension et dans la création. Je citerai comme représentants de ce type, en science Claude Bernard et Pasteur, en histoire Fustel de Coulanges, en philosophie Herbert Spencer ou Taine. Ils offrent cette particularité remarquable d'avoir en même temps le souci du petit détail, de l'interprétation rigoureuse et exacte du fait, de l'observation, de l'analyse minutieuse, et, en même temps la préoccupation des idées d'ensemble, de la théorie, de la coordination large et puissante qui unira les faits, en précisera le sens et en révèlera l'orientation. En art je crois qu'on pourrait ranger parmi les équilibrés très riches Léonard de Vinci, et parmi les contemporains, probablement Gustave Moreau. En littérature Balzac a réuni d'une façon rare le goût du détail minutieux, le souci de l'analyse précise des choses et des gens à l'amour des ensembles grandioses. Sa faculté d'analyse était d'ailleurs assez spécialisée, je crois, comme celle du peintre qui analyse bien des couleurs, mais reste impuissant devant une idée. Mais il en est souvent ainsi.

En effet, si nous regardons de près tous les équilibrés, nous nous apercevons que le type n'est pas pur chez eux. D'abord il leur arrive comme à d'autres de synthétiser trop vite ou de faire des analyses qui ne les mènent à rien. De plus, leurs analyses et leurs synthèses ne peuvent pas toujours se coordonner; on les voit parfois préparer avec soin les matériaux dont ils auront besoin, puis une fois qu'ils les ont, ne plus savoir s'en servir, et composer leur système comme s'ils n'avaient pas su d'abord rassembler leurs matériaux. Tel un homme qui se mettrait en frais pour se procurer des pierres de belle qualité, qui les dégrossirait et les polirait, et bâtirait ensuite sa maison avec des moellons informes qu'il trouverait par hasard à portée de sa main. C'est au moins ce que j'ai remarqué plusieurs fois. L'analyste et le constructeur de synthèses sont ici comme deux travailleurs spécialisés et qui ne s'entendent pas, juxtaposés dans une même société psychologique, dans un seul esprit.

Les insuffisances de l'analyse sont telles parfois que l'on peut avoir des doutes sur le type de tel ou tel esprit. Claude Bernard, par

exemple, a fait d'admirables analyses de certains phénomènes physiologiques. Il a su en bien démêler, avec une rare perspicacité, et isoler dans un complexus de phénomènes l'élément essentiel, le dégager des autres, montrer comment il les domine ou s'y rattache (voir par exemple son travail sur le curare); il a su aussi montrer ce que c'est que l'interprétation d'un phénomène, combien il faut de prudence à l'esprit et de sagacité pour analyser les apparences et reconnaître la réalité qu'elles tendent à voiler, avec quelles subtiles distinctions il faut énoncer ses affirmations pour les rendre justes. Mais en même temps il n'a pas su analyser toujours en traitant les questions de philosophie, le sens des termes dont il se servait, et souvent il a lancé aussi des affirmations très hasardeuses sur le libre arbitre, par exemple, ou sur les relations de la matière et de l'esprit, que la méthode analytique si bien appliquée par lui, en tant de cas, dans l'examen des phénomènes physiologiques, lui eût certainement épargnées s'il eût su la généraliser, si toutes les parties de son intelligence avaient été également aptes à s'en servir. Mais cette différenciation des éléments de l'esprit, ces qualités différentes des systèmes différents chez un même esprit est presque partout et presque toujours observable. Des reproches de même ordre, et peut-être plus graves, pourraient être adressés à Pasteur, si habile à analyser les conditions d'une expérience et parfois si hasardeux dans ses affirmations philosophiques, qu'on sent inspirées par un procédé tout différent. Spencer même a fait parfois preuve de raideur et d'impuissance à analyser. On a pu lui reprocher de n'avoir pas toujours bien compris les systèmes qu'il réfutait. D'ailleurs ses aveux sur ce point sont assez clairs. Il lit avec impatience, dit-il lui-même, les livres où il ne retrouve pas un fond sérieux d'opinion qu'il puisse partager, il paraît d'ailleurs lire quelquefois assez peu les auteurs qu'il critique. « Je m'aperçois, avoue-t-il, que dans les paragraphes précédents, j'ai été à la fois injuste et trop indulgent envers Kant, — injuste en admettant que sa théorie de l'évolution était limitée à la genèse de notre système sidéral, et trop indulgent, en admettant qu'il ne s'est pas contredit lui-même. Ma connaissance des écrits de Kant est extrêmement limitée. En 1844 une traduction de sa *Critique of pure Reason*, alors récemment publiée, je crois, me tomba entre les mains, et je lus les quelques premières pages énonçant sa théorie du temps et de l'espace; mais comme je la rejette péremptoirement, je fermai le livre. Il m'est arrivé, depuis, deux fois d'en faire autant, car, étant un lecteur peu patient, il m'est impossible de continuer un ouvrage quand je ne suis pas d'accord avec les propositions cardinales qu'il

renferme. Je savais aussi une autre chose; je savais par des références indirectes que Kant avait avancé l'idée que les corps célestes ont été formés par l'agrégation de matière diffuse. Ma connaissance de ses idées n'allait point au delà, et ma supposition que sa conception évolutionniste s'était arrêtée à la genèse du soleil, des étoiles et des planètes, était due au fait que la théorie du temps et de l'espace comme forme de pensée précédant l'expérience, impliquait une origine surnaturelle, incompatible avec la genèse naturelle, etc.[1] ». On reconnait dans la façon dont M. Spencer se fait une idée de l'opinion des autres philosophes la marche ordinaires des esprits en qui la synthèse domine. En vérité on serait tenté de refuser une grande puissance d'analyse à M. Spencer si l'on s'en tenait à cette manifestation de son esprit, et si d'ailleurs la manière dont il expose lui-même la formation de ses opinions dans la note que je viens de citer n'était un fort intéressant exemple d'analyse mentale. Seulement l'analyse ne paraît guère pouvoir se faire, chez lui, que dans la mesure où les systèmes généraux n'interviennent pas pour l'empêcher. Et cet obstacle mis à l'analyse par les sentiments, les passions, les idées adoptées est un fait très général, mais qui, au degré indiqué par M. Spencer, rapproche un peu celui qui le présente des esprits synthétiques qui arrivent à prendre l'apparence de l'analyste. Inversement nous voyons certains esprits équilibrés manquer à un moment donné de force de synthèse. Taine, par exemple, qui a fait preuve d'esprit synthétique dans sa psychologie concrète, en appliquant ses théories sur la faculté maîtresse, et sur la race, le milieu et le moment, a procédé surtout par analyse dans la psychologie abstraite et n'a pas construit les synthèses abstraites qu'on aurait pu attendre de lui.

Et souvent, comme je l'ai dit, il n'y a pas harmonie, chez l'équilibré, entre la synthèse et l'analyse. L'esprit semble composé d'une moitié d'analyste et d'une moitié plus apte à la synthèse sans que ces deux moitiés soient ajustées l'une à l'autre et se correspondent exactement. Ou plutôt il faut en revenir à l'indépendance relative et aux facultés spécialisées des éléments psychiques. Certains éléments sont plus propres à analyser, d'autres à opérer des synthèses, mais ceux-ci font leurs synthèses sans profiter toujours parfaitement des analyses des premiers, de sorte que l'esprit, qui réunit la faculté de l'analyse et celle de la synthèse peut présenter parfois les avantages de leur union et parfois aussi les inconvénients de la prépondérance de l'une et de l'autre.

1. H. Spencer, *Problèmes de morale et de sociologie*. Trad. franç. de M. H. de Varigny, p. 34, en note.

la est assez commun et se retrouve chez de très hauts esprits.
ı relevé ainsi une sorte de contradiction entre les analyses de
e au premier volume de ses *Origines de la France contempo-*
ẹ et les conclusions auxquelles il s'est rallié dans les volumes
ınts. Le reproche n'est pas sans fondement. Après avoir longue-
t analysé l'ancien régime, après en avoir montré les rouages et
ılé les vices essentiels et avoir paru préparer cette conclusion
l'ancien régime ployait sous ses propres fautes, qu'il n'était pas
le et ne pouvait se prolonger sans dislocation, il tourne court,
ans les volumes suivants semble négliger ces données pour
ıtir à des conclusions synthétiques où les éléments dégagés par
›remières analyses n'entrent pas. L'exemple de l'Angleterre et
i ses analyses plus longues et non moins dures pour les troubles
›lutionnaires que pour les vices de l'ancien régime l'amènent à
ser qu'on aurait pu sans grandes secousses, établir en France
ensemble d'habitudes politiques semblables à celles dont ont
ìté les Anglais, et tirer parti de tous ces éléments de l'ancien
me qui nous paraissaient si usés, de cette noblesse, par
nple, qu'on a vue d'abord si froide, si indifférente et si insou-
se de ses devoirs. Il semble bien que sous la pression de cer-
; sentiments les résultats des premières analyses n'aient pas
employés comme ils auraient dû l'être, et que les conclusions
hétiques qui se font jour çà et là sont souvent du genre de
:s que peuvent former des esprits inhabiles à l'analyse.
es exemples de cette discordance sont naturellement très fré-
ıts et moins compensés dans l'homme moyen. Souvent nous
›ns une personne comprendre une situation, voir clairement la
ée d'un raisonnement; l'analyse est bonne, et puis quand la
onne passe à la synthèse active ou spéculative, à la croyance ou
cte, elle agit ou conclut comme si elle n'avait rien vu. L'ana-
, l'observation, la critique n'ont pas servi à la synthèse, elle
. formée sans tenir compte de leurs résultats. Ce n'est que peu
u, par un travail pénible et difficile, que l'esprit se forme et se
ordonne et peut arriver à tirer parti non pas de tout ce qu'il
ient — cela n'est jamais arrivé à personne, — mais au moins
e bonne partie de ses richesses. Les médiocres paraissent
ver à un équilibre relatif aussi bien que les supérieurs; s'ils ont
ns de force et de souplesse, ils ont aussi moins d'images et
ns d'idées. Une pauvreté compense l'autre. Au reste l'économie
: gaspillage des richesses varient beaucoup avec les esprits. Il
est qui savent bien profiter de leurs impressions, de ce qu'ils
:nt, de ce qu'ils savent, ils ne laissent perdre que le moins pos-

sible et leurs synthèses donnent toute leur mesure, ou peu s'en faut. D'autres, au contraire, laissent perdre des trésors sans les utiliser. Si l'on cause avec eux, on voit qu'ils auraient de quoi faire beaucoup plus de synthèses, de quoi composer bien plus d'œuvres qu'ils n'ont su faire. Mais ceci ne se rattache qu'un peu indirectement à l'analyse et à la synthèse ou plutôt n'est qu'une forme assez spéciale des phénomènes généraux que j'étudie ici.

Souvent on peut surprendre la cause qui empêche l'esprit de profiter de ses analyses, c'est un préjugé, un sentiment, une idée préconçue, une synthèse intellectuelle ou affective déjà forte qui stérilise tout un travail important. Telle personne n'arrivera jamais à se faire une opinion pour la vouloir trop bien faire et pour examiner de trop près tous les éléments de la question, qui, si elle est stimulée par un désir ou par un préjugé, prendra immédiatement parti sur d'autres points et voilera d'une synthèse inconsciente et erronée les observations qui l'avaient dominée jusqu'ici. C'est dans cette catégorie qu'il faut ranger les savants, par exemple, qui se refusent à se servir de leurs analyses scientifiques pour construire leurs idées sur l'ensemble du monde, mais acceptent sur cette question des renseignements qu'ils ne contrôlent même pas. Leurs analyses et leurs observations les porteraient au scepticisme ou à la négation touchant telle ou telle croyance, mais ils n'en tiennent pas compte et les tiennent pour vraies par des synthèses qu'a inspirées et dirigées l'éducation et la pression du milieu. Toutes les fois qu'on admet pour des raisons morales, politiques, ou utilitaires une vérité qui se heurte aux résultats de l'observation et du raisonnement, on montre cette discordance de l'analyse et de la synthèse que je signale ici. Je pourrais mentionner, entre autres, une personne d'esprit plutôt synthétique, il est vrai, mais capable d'analyser, d'observer et d'apprécier les actes des personnes qu'elle voit et qui porte ensuite des jugements sur ces personnes, tout à fait opposés à ce qu'indiquent ses observations, mais qui lui sont suggérés par divers sentiments : crainte de la malveillance, anciennes sympathies, ou bien encore par des idées un peu arrêtées d'avance sur ce que doit être telle ou telle personne.

Voilà, il me semble, comment l'excès de l'analyse ou de la synthèse peuvent se manifester encore même chez les mieux équilibrés. Ils pèchent à chaque instant soit dans un sens, soit dans l'autre. Peut-être les nécessités de l'action et le besoin de croyance, font-ils de l'activité synthétique une cause plus fréquente d'erreurs, en même temps qu'elle est d'une nécessité plus impérieuse et d'une utilité plus apparente et plus immédiate. L'excès de l'analyse est

une manière de vice aristocratique dans la république des esprits.

Ce mélange un peu incohérent d'analyse et de synthèse, ce manque d'équilibre qui se retrouve jusque chez les équilibrés, ne doit pas nous empêcher de reconnaître les cas où se produit à peu près l'équilibre vrai, avec la combinaison coordonnée des deux opérations mentales. Au lieu de l'assemblage de défauts opposés, nous trouvons alors la combinaison harmonieuse de deux qualités primordiales, qui est elle-même une qualité nouvelle : la décision sûre, la croyance raisonnable. L'esprit vraiment équilibré évite à fois l'indécision et le flottement de l'analyste pur, la raideur, la gaucherie, l'erreur du synthétique exagéré. L'analyse ne se produit guère chez lui que pour fournir des matériaux à une synthèse, et la synthèse ne s'accomplit qu'avec des matériaux préparés par l'analyse. C'est là un idéal dont on se rapproche plus ou moins, et un type abstrait que réalisent avec une pureté plus ou moins grande bien des esprits de valeur très différente, depuis les équilibrés pauvres, les routiniers sans grands besoins intellectuels et qui ne courent que peu de risques d'errer, jusqu'aux grands équilibrés qui sont les intelligences sinon forcément les plus fortes et les plus subtiles, celles au moins qui réunissent le mieux ces qualités, et les moins incomplètes que nous puissions connaître.

Fr. Paulhan.

FANATISME ET CHARLATANISME

ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE

L'activité humaine, sous sa forme normale, est un milieu entre deux extrêmes : l'*idée pure* et l'*acte pur*, l'idée pure étant celle qu'aucun acte ne suit, l'acte pur (le réflexe) celui qu'aucune idée ne dirige.

Que l'idée soit ou qu'elle doive être le guide de la conduite, c'est ce que personne ne conteste, mais que l'action de même soit, en droit et en fait, le modérateur ou « le réducteur » de l'idée, c'est ce qui, quoique aussi rigoureusement vrai, ne paraît peut-être pas aussi évident.

Ainsi, à première vue, il est paradoxal de soutenir que la pensée, sous sa forme la plus haute, la philosophie et la science, ne dépasse point les fins de l'action. Cependant, il faut s'entendre. Les philosophes qui prennent pour devise : « Savoir, c'est prévoir, afin de pouvoir », ou plus brièvement : « Savoir, c'est pouvoir », n'entendent pas limiter le domaine de la science. Ils élargissent seulement celui de l'action. Ils admettent dans ce qu'elle a de fondé la spéculation pure : ils font cette remarque qu'une théorie doit être jugée d'après l'ensemble de ses résultats, éloignés et problématiques, aussi bien qu'immédiats et certains, et qu'ainsi, à proprement parler, il n'y a point de théorie qui soit pure, ou qui, du moins, soit assurée de le rester, « car les applications les plus importantes dérivent constamment de théories fondées dans une simple intention scientifique ». C'est ainsi, par exemple, dit A. Comte, que « les plus belles spéculations des géomètres grecs sur les sections coniques, ont servi, en déterminant la rénovation de l'astronomie, à conduire finalement l'art de la navigation au degré de perfectionnement qu'il a atteint dans ces derniers temps[1] ».

La spéculation pure se justifie encore à un autre point de vue : elle est le plus haut exercice de l'esprit, celui qui forme et affine l'instrument logique, source de tout progrès dans la science et dans

1. *Cours de philosophie positive*, 2e leçon.

l'art. Il n'y a donc pas de théorie qui de près ou de loin n'intéresse la pratique (en donnant à ce mot son vrai sens, et non celui de l'utilitarisme vulgaire) et qui ne tire sa valeur soit de la réalité établie ou présumée de ses applications, soit de sa portée logique, laquelle est elle-même la garantie de sa puissance inventive et le pronostic de ses découvertes dans l'ordre du réel. Faut-il ajouter que la philosophie, aussi bien que la science, s'est toujours défendue d'être oiseuse, autrement dit, a toujours tenu à honneur d'être utile, d'une utilité sans doute indirecte, mais réelle et profonde? D'ailleurs, la relation entre la pensée et l'action n'existât-elle point dans tout ordre de connaissance, elle existerait toujours dans l'ordre moral et social. On se propose ici de chercher ce qui psychologiquement se produit lorsque, dans cet ordre, elle est laissée de côté ou méconnue.

Logiquement, l'idée est une fin, et, comme telle, elle ne peut être posée qu'à titre hypothétique : sa réalisation dépend du mécanisme de la nature, et la connaissance de ce mécanisme, autrement dit, des conditions matérielles de l'action, entre elle-même ou doit entrer dans l'idée, à titre de principe limitatif. Ainsi la théorie fonde la pratique, mais la pratique à son tour juge la théorie. L'expérience est le criterium de la vérité : elle est la mise à l'essai des possibles, la détermination du réel ; elle éprouve les idées et en fixe la valeur.

D'autre part, au point *de vue psychologique*, l'idée est une force, un principe d'action, d'action immanente ou transitive. Elle tend à produire : 1° la croyance à la réalité de son objet ; 2° des actes conformes à cette croyance. Supposons que cette force ne trouve pas son emploi (c'est-à-dire que la fin posée ne puisse être atteinte), elle ne sera pas pour cela anéantie, mais transformée, elle ne sera pas perdue, mais déviée. Ce sont ces déviations de l'idée que nous allons étudier, et, comme les personnes qui y sont surtout, mais non d'ailleurs exclusivement sujettes, sont « les personnes d'étude » (Malebranche), c'est la mentalité propre aux intellectuels, l'échauffement des cervelles, la griserie des idées que nous allons décrire.

L'idée pure, telle qu'on l'a définie, ne peut être qu'un phénomène anormal. Psychologiquement, elle est un acte ou un jugement qui avorte ; logiquement, elle est une fin indûment posée ou une objectivation à faux ; et la faiblesse de l'idée au point de vue pratique, son inefficacité va de pair avec sa faiblesse logique, sa fausseté.

L'idée normale étant celle qui engendre un jugement, puis un acte, bien plus, un jugement vrai, un acte approprié, l'idée pure

sera celle qui ne suscite plus d'actes ou qui ne suscite plus de jugements, ou qui ne suscite plus que des actes vains ou des jugements faux. Nous distinguerons dans l'idée pure trois degrés : l'idée qui engendre encore des actes, mais n'engendre plus que des actes vains, dérisoires et fous, — l'idée qui n'engendre plus d'actes, [illegible] engendre encore des jugements, mais n'engendre plus que des jugements matériellement faux, — enfin l'idée qui n'engendre plus ni actes ni jugements.

I

Etudions d'abord les idées qui se manifestent par des actes, mais ne se règlent pas sur les actes. Ces idées ne se réalisent qu'en apparence, d'une façon illusoire, et en ce sens, elles sont de pures idées.

Rigoureusement parlant, il n'y a point d'idée qui soit pure, puisqu'il n'y en a point qui ne tende, selon les lois du mécanisme psychologique, à passer à l'acte, qui ne se pose à quelque degré comme une fin. Mais il y a des fins indûment posées, des idées chimériques, irréalisables, et il est conforme à l'usage d'appeler idées pures celles qui ont ce caractère. Il faut donner le même nom aux idées que l'on pose d'une façon absolue, à titres de fins qui doivent être atteintes, sans que d'ailleurs on sache ni on s'inquiète de savoir si elles peuvent l'être, et comment, et dans quelle mesure. Or, en ce sens, toutes nos idées sont primitivement pures, car elles se posent d'emblée comme absolues. L'expérience ultérieure vient les rectifier, les « réduire », les rendre « pratiques ». Beaucoup d'entre elles toutefois gardent toujours leur élan initial, j'allais dire leur naïveté, leur candeur; elles se maintiennent en face de l'expérience qui les contredit; elles ne se laissent entamer ni réduire; elles restent ce qu'elles sont, elles sont intangibles. A de telles idées, on donne le nom d'utopies ou de chimères. Il n'est point sans doute au pouvoir de l'utopiste de vaincre la résistance que lui oppose l'ordre inéluctable des choses; mais cette résistance qui l'exaspère, il s'obstine à la briser, ou il met son amour-propre à ne pas la sentir. A ce degré, l'utopie s'appelle le fanatisme. Le fanatique est l'esprit « préoccupé[1] », prévenu, enivré de ses idées, infatué de lui-même, fermé à l'expérience, en révolte contre elle, chez qui « la vérité, même physique, n'a point d'accès, soit parce qu'il est incapable de la comprendre, soit parce qu'il a besoin d

1. Expression de Malebranche.

l'exclure. Il est donc obtus ou charlatan, et, de fait, il est l'un et l'autre[1] » (Taine).

L'esprit de chimère et le fanatisme sont liés l'un à l'autre, ils procèdent tous deux d'une « imagination forte », de « cette constitution du cerveau qui le rend capable de vestiges et de traces extrêmement profondes, et qui remplissent tellement la capacité de l'âme qu'elles l'empêchent d'apporter quelque attention à d'autres choses qu'à celles que ces images représentent[2] ». L'idée chimérique est celle qui ne rencontre pas d'idées antagonistes, ou n'en rencontre pas d'assez fortes pour la déloger de l'esprit; le fanatisme est la volonté ou force impulsive qu'une telle idée dégage.

L'esprit de chimère et le fanatisme sont encore proportionnés l'un à l'autre; ils s'impliquent, s'engendrent et se soutiennent si bien qu'on peut conclure d'abord de l'un à l'autre, puis du degré de l'un à celui de l'autre. Est-ce la passion du fanatique qui le fait passer outre à l'absurdité de ses idées, l'empêche de la sentir, ou bien est-ce l'obtusité, l'aveuglement de l'esprit qui produit la sauvagerie, les excès du fanatisme? Question vague, qui se résout différemment suivant les cas, et même vaine, mal posée, car le fanatisme et la chimère ne se conçoivent pas séparément, agissent et réagissent l'un sur l'autre, ne sont rien autre chose que les aspects divers d'un même tempérament.

Selon les psychologues du XVII[e] siècle (Pascal, Malebranche), l'imagination est une force aveugle, distincte de l'entendement. Livré à une telle force, l'esprit ne juge ni ne raisonne; il est étourdi, subjugué, entraîné. On appelle « visionnaire » ou halluciné celui qui subit la fascination d'une idée, et fanatique celui qui suit l'impulsion de cette idée. Le visionnaire est en outre un esprit échauffé, que n'émeut pas la contradiction; le fanatique, une volonté impulsive, que n'arrêtent pas les échecs. « L'automatisme de la pensée et le tétanos de la volonté, sous la contrainte et la direction de l'idée fixe[3] », telle est la définition que Taine donne de ces deux états qui se tiennent, se complètent, et, à vrai dire n'en font qu'un.

Considérons le visionnaire aux prises avec la réalité. Sa conduite revêt deux formes : elle est une bravade ou une parade; elle est une fureur d'énergumène, ou une parodie de l'action, un cabotinage.

1. *Sur la psychologie du fanatique*, voir Taine : *Origines de la France contemporaine : la Révolution : Psychologie du Jacobin; Portraits de Robespierre, de Danton, de Marat*, et *passim*.
2. Malebranche, *Recherche de la Vérité*, II, 3[e] partie, ch. I.
3. *Portrait de Marat.*

Mais toujours elle est hors du sens commun, pris ici pour le sens du réel.

Le visionnaire est d'abord un fanatique. L'idée qui le hante lui ferme l'accès des idées, et même des perceptions contraires. Il est lancé dans une direction unique : il s'y précipite de toute la force d'un élan spontané et aveugle. Des obstacles se dressent devant lui de toutes parts, venant des personnes, des choses : il s'en irrite, les brise et poursuit sa route. D'autres résistances surgissent qu'il ne peut vaincre. Il en conçoit un dépit qui va jusqu'à la fureur ; il devient cruel, emporté, violent. Mais les événements confondent en vain ses projets; ils ne lui en font pas comprendre l'absurdité et la chimère; l'expérience l'exaspère, elle ne l'instruit point. Il ne remonte pas à l'origine de ses idées; il ne les met pas en question, il ne les contrôle pas, il ne les juge pas, il les suit. Mettez au service d'un esprit ainsi fermé un caractère résolu, des passions énergiques; vous avez l'inquisiteur, le fanatique de toutes les sectes. Même, pour produire un tel monstre, il n'est pas besoin d'une nature vigoureuse; un « cuistre » suffit, c'est-à-dire un esprit sec, compassé, muré dans son dogme, un tempérament froid, exempt de passions, d'intérêts, de besoins, un rêveur enfin comme Robespierre, chez qui la cruauté n'est que l'opiniâtreté d'un cerveau dur et étroit. De même, un inquisiteur du moyen âge n'avait pas nécessairement l'âme plus noire qu'un procureur de nos jours; il lui suffisait, pour remplir son abominable tâche, de n'en pas mettre en doute la légitimité, l'utilité sociale, et, après cela, de manquer d'entrailles, ou simplement d'impressionnabilité, de nerfs, bref, d'être *inhumain*, suivant la belle expression française, au sens négatif du mot. L'obtusité de l'esprit, ou le déchaînement de l'idée fixe peut engendrer à elle seule tous les crimes.

Quand on dit que le fanatique est « visionnaire », il faut d'ailleurs entendre qu'il l'est « d'une manière délicate et assez difficile à reconnaître », et qu'il ne l'est « qu'à demi » (Malebranche). Il se rend vaguement compte de l'absurdité, de l'énormité de ses actes; mais il s'étourdit, s'aveugle, ne veut rien savoir; il s'entête et résiste à l'évidence, cédant sans doute à l'entrainement des idées, mais soutenu aussi par des passions à côté, par des intérêts bas, mesquins, par la simple vanité, etc. Il s'insurge contre les lois de l'expérience, il renie les principes élémentaires de la raison, de la conscience; mais il ne peut se maintenir dans cette disposition violente et contre nature que par une sorte de défi, de gageure : il se raidit donc, se bute, joue son va-tout; c'est un téméraire autant qu'un halluciné.

Ce qui autorise à le juger ainsi, c'est l'évolution qu'on le voit accomplir : il passe, avec une désinvolture étrange, du fanatisme au charlatanisme. Il ne persévère pas dans la voie de la violence où il est d'abord entré : l'instinct de conservation l'avertit qu'il se perd par ses propres excès, qu'il ne peut manquer de succomber sous le coup des résistances qu'il provoque, et d'être à la fin vaincu par la force des choses. Il se reprend alors, se ressaisit et se retourne. Il renonce à *réaliser* ses idées, et se contente de les *manifester*. Incapable d'agir d'une façon efficace, il fait le geste et le simulacre de l'action, et se console ainsi de son impuissance, ou plutôt se la déguise à lui-même. Il lui plaît de dire et il arrive à croire que la manifestation d'une idée suffit au triomphe de cette idée, si même elle n'est pas supérieure en un sens à sa réalisation. En effet, ce qui importe avant tout, n'est-ce pas de poser des principes, de les affirmer à la face du ciel, de donner des leçons et des exemples au monde? Les actions matériellement vaines sont jugées hautement significatives. On ne regarde pas aux résultats obtenus, mais aux fins visées. On ne se préoccupe pas de réussir dans une entreprise; on s'en reconnaît incapable, on n'en cherche pas les moyens, mais on se fait honneur d'en prendre l'initiative, d'en avoir l'idée. Ainsi un Parlement votera un crédit insuffisant, dérisoire, à titre... d'indication. On rédigera des programmes, on décrétera des lois qu'on sait inapplicables.

Ici l'idée est simplement isolée du fait. En d'autres cas, elle sera supposée résider en des faits qui ne l'impliquent point, et même qui l'excluent. Les esprits subtils donnent aux événements le tour qui leur plaît; ils interprètent dans le sens de leurs théories les faits mêmes qui confondent ces théories. « Lorsqu'on frappa Caton au visage, il ne se vengea point; il ne pardonna point aussi, mais il nia fièrement qu'on lui eût fait quelque injure... Ne pouvant ou n'osant tirer une vengeance *réelle* de l'offense qu'il avait reçue, il tâche d'en tirer une *imaginaire*, et qui flatte sa vanité et son orgueil. Il s'élève en esprit jusque dans les nues; il voit de là les hommes d'ici-bas comme des mouches, et il les méprise comme des insectes incapables de l'avoir offensé et indignes de sa colère ». C'est « cette vision » qu'on appelle « une pensée digne du sage Caton[1]! » (Malebranche). De même, lorsque A. Comte cessa de recevoir le « subside anglais », il flétrit d'abord la conduite de ces riches indignes qui ne comprennent pas que sur eux retombe, dans la société moderne, le devoir d'assistance envers le génie; puis il reconnut qu'un plus bel

1. Malebranche, *Rech. de la Vér.*, liv. II, 3e partie, ch. IV.

et plus touchant hommage serait rendu à ses services envers l'humanité, si les « prolétaires » participaient, selon leurs ressources, au « subside positiviste », et il décréta alors ou approuva le prélèvement sur le salaire des humbles du « sou quotidien ». Ainsi il développait la théorie du subside, en élargissait le principe, en tirait toutes les conséquences et les poussait à l'extrême, au moment précis où les faits établissaient à quel point cette théorie était inapplicable, chimérique et décevante. C'est qu' « aussitôt qu'un esprit est préoccupé, dit Malebranche, il n'a plus tout à fait ce qu'on appelle le sens commun. Il ne peut plus juger sainement de tout ce qui a rapport au sujet de sa préoccupation; il en infecte tout ce qu'il pense ».

D'une manière générale, pour les esprits prévenus, les actions humaines, y compris les leurs, ne sont plus simples; elles prennent une signification à côté ou métaphorique; elles deviennent des symboles. Ainsi les moindres actes de A. Comte sont des démonstrations, des déclarations de principes; le détail de sa vie, minutieusement réglé, est une profession de foi qu'il renouvelle sans cesse, un hommage perpétuel qu'il rend à ses idées, sous des formes diverses, souvent bien indirectes, bien inattendues et bien étranges. (Voir son *Testament*, le *Catéchisme positiviste*). Nous retrouvons chez Robespierre, nous retrouverions chez maint autre le même tour d'imagination, le même goût de l'action théâtrale et vide, le même accomplissement grave des rites symboliques, poussé jusqu'à la puérilité et à la niaiserie.

Pour qui la juge du dehors en spectateur détaché, cette attitude est du charlatanisme ou de la parade. Je n'emploie pas d'ailleurs ici le mot charlatanisme comme une injure; je n'en use que parce qu'il est clair et se présente à l'esprit de lui-même. Le charlatanisme, tel que je l'entends, est sincère, dans le sens du moins où le fanatisme l'est aussi, et exactement au même degré.

Le charlatanisme et le fanatisme sont en effet de même nature. D'abord ils se rencontrent ensemble chez le même individu (exemple : Robespierre) et font bon ménage. Ensuite ils se déduisent logiquement l'un de l'autre, expriment, de façons différentes, le même caractère, et se suppléent au besoin : le charlatanisme est la métamorphose prévue du fanatisme impuissant, et le fanatisme, l'attitude naturelle du charlatan qui dispose inopinément de la force. Enfin ils se rattachent au même principe, dérivent tous deux de l'esprit de chimère : le visionnaire change de nom, s'appelle fanatique ou

1. Ouv. cité, liv. II, 2e partie, ch. VI.

charlatan, suivant qu'il est brutal ou rusé. Le fanatique poursuit la réalisation de sa chimère par tous les moyens : injustes, brutaux, inefficaces et absurdes; le charlatan projette sa chimère, comme une ombre vaine, sur tous les actes ou événements de sa vie, sur ceux mêmes qui n'y peuvent avoir aucun rapport, et s'expliquent autrement, de la façon la plus naturelle, la plus simple; l'un transporte son rêve dans la vie, le matérialise; l'autre étale sur la vie la broderie de son rêve; l'un est un maniaque féroce, l'autre, un doux monomane; chez les deux, l'imagination suit des voies différentes, mais l'illusion est la même.

Il suit de là que le fanatisme et le charlatanisme auront des caractères communs. Ainsi ils sont des formes de l'esprit élémentaire et simpliste. Cependant il n'en faut pas peut-être exagérer la candeur. Il est plus difficile qu'on ne pense de manquer de bon sens, au moins d'une façon complète, systématique et suivie. La vérité se fait jour, ne fût-ce que par éclairs, dans les esprits prévenus; les plus emballés ont leurs moments de sang-froid; les plus fous, leurs lueurs de raison. Il se peut donc fort bien que le parti pris se glisse, à côté de l'illusion imaginative, dans l'âme du fanatique et du charlatan. Les violences de l'un, les paradoxes ou subtilités de l'autre doivent nous mettre en défiance. Je sais bien qu'on croit trouver souvent dans leur outrance même la preuve d'une irrationalité entière, et que d'autre part les actes du fanatique, les illusions du charlatan peuvent s'expliquer à la rigueur par le mécanisme de l'idée fixe. Toutefois ce mécanisme n'explique point ce qu'il y a dans ces actes de farouche, d'inquiet, et dans ces illusions, de sophistique et d'alambiqué. L'emballement sous toutes ses formes garde quelque chose de louche : il n'arrive pas à se satistaire, il n'est point sûr de lui-même. Il n'est que l'apparence d'une conviction.

Rien de plus équivoque, de plus trompeur que les mots qui rentrent dans le vocabulaire des injures. Ainsi l'épithète de sceptique n'a point de sens : les esprits se la renvoient les uns aux autres, et on ne sait plus au juste à qui elle convient. Ne serait-il pas cependant conforme au bon sens autant qu'il est contraire à l'usage, d'appeler sceptiques ceux qui suivent jusqu'au bout leurs idées, ne leur opposant ni frein ni contrôle? Les plus croyants ne sont pas les mieux croyants. Se jeter tête baissée dans une opinion, l'embrasser avec force, mais n'en avoir pour garant que l'élan même avec lequel on s'y porte, que la force avec laquelle on l'embrasse, c'est obéir à un sentiment, oh! très personnel, très sincère, mais ce n'est point avoir une conviction. La conviction est raisonnée; c'est donc en

vain qu'y prétendent le fanatique et le charlatan. Ils s'efforcent d'y atteindre, mais ne parviennent qu'à la remplacer. Ils y suppléent par l'audace des affirmations. Le fanatisme, peut-on dire, est une tentative exaspérée pour se faire une conviction qui manque. L'emballement du fanatique, — auquel, en raison de la pauvreté du langage, il faut bien pourtant donner le nom de croyance, — se distingue de la conviction proprement dite en ce que les forces naturelles qui engendrent ou soutiennent toute croyance, le pouvoir hallucinatoire des images, l'entraînement des habitudes sont, dans le cas du fanatisme, déchaînées, toutes-puissantes, et, dans celui de la conviction, disciplinées et soumises au contrôle de l'expérience et de la raison. L'idée livrée à elle-même, s'affranchissant des conditions de la réalité et de la possibilité même, se traduisant d'emblée en jugements et en actes, tel est l'esprit de chimère, qu'il se manifeste sous la forme du fanatisme ou du charlatanisme.

II

Dans le cas du fanatisme et du charlatanisme, le lien entre l'idée et l'acte est artificiel : ou l'idée se réalise indûment, ou elle ne se réalise qu'en apparence. Il est un autre cas où ce lien ne paraît même plus exister : c'est celui où la parole remplace l'action.

L'idée alors non-seulement ne se réalise plus, mais n'aspire plus à se réaliser; il lui suffit de se traduire, ou, comme on dit, de se produire; au lieu de se dépenser en effets utiles, elle s'évapore en gestes et autres mouvements expressifs. Considérons-la comme une force, la parole et l'action sont les voies par lesquelles cette force s'écoule. La parole entre donc en rivalité avec l'action : elle peut en détourner la source. En fait, on remarque que ceux qui parlent n'agissent point, ou font, comme on dit, plus de bruit que de besogne, et inversement que ceux qui agissent ne se répandent point en paroles. *Res, non verba.* Si nous supposons que la force d'une idée est constante, ce que cette idée perdra en pouvoir efficace, elle devra le gagner en valeur expressive. N'est-ce pas ce qui s'observe? Plus on conçoit les choses sous la forme pratique, plus on en parle — s'il arrive d'en parler — d'une façon sobre, d'un ton uni, sans vanterie ni emphase. Plus au contraire on se place au point de vue de l'orateur, c'est-à-dire de l'homme dispensé d'agir, plus d'autre part l'idée qu'on se forme des choses est chimérique, vaine ou de pure théorie, plus le geste s'élargit, plus la voix s'élève, devient chaude, vibrante, plus le style est lyrique et véhément. La force de l'idée qui ne s'emploie pas au profit de l'action effective

déploie ainsi au profit de ce que la rhétorique appelle encore, · dérision ou par abus, « l'action », ou produit d'autres « effets » même genre.

.e geste, la parole sont donc l'équivalent mécanique de l'acte pro-ment dit. Ils en sont aussi, si j'ose dire, l'équivalent psychique : sont pris, en effet, par une illusion imaginative, pour cet acte lui-me, témoin l'anecdote suivante. « Quand Mme de F... a dit joli-nt une chose bien tournée, *elle croit avoir tout fait*. M. de M... ait d'elle que, quand elle a dit une jolie chose sur l'émétique, elle toute suprise de n'être point purgée » (Chamfort). A ceux qui se eraient des vérités qui revêtent une forme piquante, nous sou-trons les simples réflexions suivantes : est-ce que, dans notre sée, dire aux gens leur fait n'équivaut pas à se venger d'eux? —ce que la théorie catholique, d'après laquelle confesser une te, c'est déjà l'expier, n'est pas la consécration d'un sentiment nain? Est-ce que ceux qui donnent un conseil sont bien éloignés croire qu'ils rendent matériellement un service? Est-ce que tel e, tel discours, qui ne doivent point pourtant, on le sait, changer ace du monde, ne sont pas appelés communément des « actes »? t-ce que d'une façon générale, entrevoyant les actions par delà paroles, on n'attribue pas aux unes ce qui ne convient qu'aux tres? Est-ce qu'on ne prend pas ses fantaisies, ses espérances pour s réalités? Est-ce que nous ne ressemblons pas tous plus ou oins au méridional qui n'agit point, mais fait les gestes de l'action, , ce faisant, se donne l'illusion d'agir?

Bien plus, il s'est trouvé des esprits systématiques pour soutenir ıe la parole équivaut à l'acte, non-seulement en fait, mais en droit.

Oui, vous tous, comprenez que les mots sont des choses!

dit Hugo[1]. Pour le commun des hommes, la tirade éloquente, le au geste, le panache se confondent avec l'action héroïque; pour s apologistes fougueux ou raffinés du verbe, ils s'en distinguent, ais c'est le geste ou la parole qui l'emporte sur l'action. Ainsi, pro-mer le droit vaut mieux que l'appliquer, car le droit qu'on pro-me est absolu et pur, tandis qu'on ne réalise jamais qu'une jus-e imparfaite et médiocre. Le principe est supérieur aux actes et n'apparaît peut-être dans sa sublimité qu'autant qu'il est purifié tout contact avec le réel. N'est-il pas, suivant une comparaison lèbre, comme la pierre précieuse qui tire sa valeur d'elle-même, on de l'usage auquel on l'emploie? Ne suffit-il pas dès lors de le

1. *Les Contemplations* : Réponse à un acte d'accusation.

formuler en style lapidaire? D'autre part on se dit qu'à la rigueur il suffit de le poser, que les conséquences en sortiront, en devront sortir d'elles-mêmes.

Ainsi une idée continue de s'affirmer après qu'elle ne se réalise plus, et elle s'affirme même d'autant plus énergiquement qu'elle est ou risque d'être plus platonique; elle gagne en valeur à nos yeux ce qu'elle perd en efficacité; un idéalisme hautain nous déguise notre impuissance dans l'ordre de l'action, ou nous en console et nous venge. L'idée qui se satisfait de n'être qu'une idée ou au plus une tirade sonore, bien mieux, qui se croit sublime parce qu'elle est irréalisable, l'idée qui s'élève au-dessus des faits, les dédaigne ou les brave, comme celle qui s'exprime par la maxime fameuse : *Pereat mundus, dum justitia fiat*, ou par cette autre toute contraire : *Salus populi suprema lex esto*, l'idée enfin qui germe et s'épanouit dans l'esprit comme une herbe folle, luxuriante, monstrueuse, constitue ce qu'on pourrait appeler *le fanatisme spéculatif*, identique par sa nature à celui qu'on a décrit plus haut, et qui n'en diffère que par ses effets.

Qu'il soit spéculatif ou actif, le fanatisme procède toujours de l'esprit visionnaire ou halluciné. On comprend dès lors comment la parole contribue à le produire : elle développe la force hallucinatoire des idées, leur communiquant une sorte d'existence matérielle et sensible.

Nous avons dit que chez le visionnaire, le charlatanisme se joint au fanatisme. Il en sera de même chez l'*idéologue*.

Il faut remarquer que si la parole en un sens renforce l'idée, en un autre, elle l'affaiblit. Parler soulage. Crier, gesticuler quand on souffre, quand on est irrité, apaise la souffrance, fait tomber la colère. Inversement, les rages froides, rentrées, sont à la connaissance de tous, les plus terribles et les plus tenaces. Chez les êtres civilisés ou simplement de vitalité affaiblie que nous sommes, la force impulsive des sentiments et des idées est souvent enrayée : l'expression, sous toutes ses formes, leur offre un dérivatif, une issue. Pour nous tous, et non pas seulement pour les artistes, les poètes, c'est une façon de vivre nos émotions et nos pensées, et de nous en délivrer, que de les traduire.

Mais alors une arrière-pensée sceptique se glisse en nous; un sentiment secret nous avertit de notre légèreté. Au plus fort de ses tirades, alors qu'il paraît être et qu'il est, à sa manière, le plus fortement ému par les accents de sa propre éloquence, l'orateur sent pourtant la duperie des grands mots qu'il emploie. Parfois même dans son regard un éclair de malice souligne ses effets; il s'inter-

rompt pour se railler. « Au mot de Mirabeau : Et nous en sortirons par la force des baïonnettes.... une légende, peut-être véridique, ajoute ce correctif sournois, oblique, murmuré de côté, avec l'œil qui cligne : Et dès qu'elles viennent, nous f..... le camp [1]. » Si l'orateur est emporté cependant par le mouvement de sa parole et subit la fascination de ses idées, combien cette illusion dont nous parlions plus haut : l'objectivation du verbe, est chez lui fugitive! La tirade achevée, l'effet obtenu, pour peu qu'il soit doué de réflexion, il juge son art, comprend qu'il est un jeu, revient lui-même de ses triomphes, en mesure la portée, en détermine le sens et la valeur. Il entre en défiance de la parole, pour avoir reconnu la séduction qu'elle exerce sur lui-même et les autres. D'ailleurs, il ne renonce pas pour cela à son art; au contraire, il s'y perfectionne, s'y complaît. La parole est un excitant dont il a besoin pour penser. « L'idée ne lui vient que debout, au son de sa voix, comme la foudre attirée aux vibrations des cloches. »

Ainsi le scepticisme de l'orateur se développe en même temps que son talent. A mesure que la parole devient plus aisée, plus souple, elle se surveille moins, elle se porte plus souvent en avant de la pensée, elle est plus osée, plus téméraire. Elle ne prend pas impunément conscience de son pouvoir, elle en abuse, elle s'affranchit de la vérité objective et de la vérité sociale ou de l'opinion; elle devient sophistique, effrontée, cynique. La parole se prenant elle-même pour fin, c'est là un principe d'immoralité, de mensonge. Quand le criterium de la valeur des idées n'est plus leur vérité intrinsèque, mais leur action sur les esprits, leur force suggestive ou fascinatrice, alors le jugement se corrompt, la vision des choses se déforme. Les sentiments élevés n'apparaissent que comme des mots à effet, des phrases à panache; on n'en examine point la nature, ni la provenance, on en joue, on les exploite. Les esprits qui s'abaissent à penser et à parler ainsi ne sentent pas venir leur dégradation; ils ne la sentent pas non plus quand elle est venue. Ils n'ont pas calculé ni même prévu le mal qu'il leur arrive de faire. Ils seraient les premiers à dire que les mots ne sont que des mots, qu'ils ne tirent pas à conséquence. Pour leur compte ils parlent par besoin, ou pour le plaisir, et ce plaisir en soi est innocent; du moins ils le jugent tel, et ce sont les autres en effet qui se font tort et leur font tort, en donnant sottement corps à leurs paroles vaines. Le public est toujours complice des abus de la parole : c'est le succès inespéré de la déclamation qui fait les déclamateurs. On ne naît pas cynique, on le

1. *Alph. Daudet*, par Léon Daudet.

devient; on méprise les hommes pour les avoir trouvés dupes ou complaisants; alors on ne cultive plus ses qualités naturelles, on exploite ce qu'on appelle la chance.

A quelle cause se rattache le scepticisme éhonté? Daudet, qui l'a aussi exactement analysé qu'éloquemment flétri, observe que « c'est dans l'action que le méridional », ce déclamateur de race, « se dégrade. Bien vite, dit-il, s'il s'agit de l'affreuse politique, ses qualités tournent au pire : l'enthousiasme devient hypocrisie; l'éloquence, faconde et boniment... Hélas, que de lointaines comédies! Le poing frappant la poitrine, la voix sourde, éraillée, mais si pressante, les larmes commodes, les adjurations, l'appel au patriotisme, aux sentiments nobles... Ces gaillards-là se figurent que les sentiments élevés ne sont que des attrape-nigauds dont il suffit de faire les gestes[1] ».

On ne saurait mieux dire s'il ne s'agit que des faits. Mais la théorie est fausse : c'est dans l'action que la dégradation du méridional se révèle, mais non pas qu'elle se produit. Bien loin que l'action déforme le méridional, au contraire, ce qui a manqué à l'esprit du méridional pour se former, c'est d'être attentif à l'action, à ses conditions matérielles et de l'accepter pour contrôle de ses idées. Le méridional s'abandonne à sa verve, au jeu spontané et libre de ses idées; dans l'action où ce jeu n'est point de mise, il est dépaysé, mal à l'aise, il perd ses bonnes qualités, il ne contracte pas, mais il garde ses mauvaises habitudes, son débraillé intellectuel. Il n'est d'abord qu'un naïf d'espèce particulière, il devient vite un effronté, son incapacité dans l'ordre pratique ayant pour effet de le brouiller avec l'action, de la lui faire prendre en haine et en mépris. Or on en vient vite à manquer de conscience dans les choses dont on s'acquitte mal[2].

Nous rapprocherons la déclamation du fanatisme spéculatif comme nous avons rapproché déjà le charlatanisme du fanatisme en acte.

Tout d'abord, chez le même individu, le passage est ordinaire, pour ne pas dire constant, de l'intransigeance ou de la raideur des opinions à la déclamation menteuse. Ces deux états d'esprit se rencontrent même ensemble : ils ne sont donc pas contraires; le second n'est pas même la réaction, il n'est que la continuation du premier. Le radical et le déclamateur sont les variétés d'un même type, de

1. *Alphonse Daudet*, par Léon Daudet.

2. Cf. une remarque analogue de Taine qui s'applique mieux au fanatique qu'au déclamateur : Faute de connaître les conditions de l'action, « de posséder les détails techniques, on brusque, on casse, on finit par sabrer, et l'on est obligé d'employer la brutalité systématique pour achever l'œuvre de l'impéritie présomptueuse » (Portrait de Marat).

celui que Napoléon appelait dédaigneusement l'*idéologue*, et qui se qualifie lui-même orgueilleusement d'*intellectuel*. Ils ont un égal dédain des faits; ils sont attachés à leurs idées, sinon avec la même force, au moins avec le même aveuglement. Ce sont, au point de vue mental, des impulsifs ou des emballés : c'est par hasard, pour des raisons de tempérament, d'âge, que l'emballement est brutal chez l'un, hypocrite chez l'autre.

III

Il existe un cas plus caractérisé encore de l'état que nous analysons : c'est celui de la méditation intérieure.

La méditation est à la parole ce que la parole est à l'action.

Si hardie, si téméraire même qu'elle soit, la parole ne jouit pas cependant d'une liberté entière; ellle ne parvient pas à s'affranchir complètement de l'action. Elle est toujours retenue au moins par la crainte de l'opinion, et, en bien des cas, elle l'est aussi par celle d'une responsabilité effective. Le plus intrépide bavard, s'il entrevoit qu'une suite sera donnée à ses discours, devient aussitôt réservé ou muet. Il est des esprits intempérants, enclins à l'emphase, ou donnant naturellement dans le paradoxe; vous les croiriez incapables de bon sens; posez-leur cependant une question précise, de leur compétence, qu'ils ne peuvent éluder ni traiter légèrement, à laquelle ils sont tenus moralement et, si j'ose dire, matériellement aussi de trouver une solution juste; vous verrez qu'ils vous étonneront par leur sagesse. Rien de tel pour réduire les esprits intransigeants et farouches que de leur faire prendre une responsabilité vraie. L'action entrevue avec ses risques réels produit l'effet d'une douche froide sur ces cerveaux échauffés.

Or la parole a exactement sur la méditation le même effet apaisant. Parler sa pensée ou l'écrire, c'est la corriger, la refondre et surtout la réduire. L'idée, quand elle se présente à l'esprit, est large, flottante; c'est alors qu'elle a toute sa force d'expansion, toute sa plénitude, et pour nous tout son charme. Mais quand il s'agit de l'énoncer, on s'aperçoit qu'il faut en tracer les limites, en crever les boursouflures. C'est pourquoi une certaine déception est attachée au travail de composition : le charme des idées est à moitié rompu, quand il faut les traduire et les préciser.

Certes il semble facile de satisfaire aux exigences de la parole, quand on les compare à celles de l'action, puisqu'il ne s'agit alors que de ne pas heurter l'opinion, la raison commune ou les préjugés courants, que d'observer en un mot la vérité sociale moins complexe

et plus souple que la vérité objective ou la vérité vraie. Toutefois l'opinion commune ne laisse pas d'être encore singulièrement gênante, et pour l'esprit, le plus haut degré de l'indépendance consisterait à s'en affranchir. Considérons les esprits qui en sont affranchis en effet, et qui n'ont par hypothèse ni le souci de l'action ni celui de l'opinion. Ils se croient en posture d'atteindre le vrai, ils se disent exempts de préjugés; mais ils ont tous les préjugés que la pensée tire de son propre fonds. Ils sont crédules à leur manière; et comment ne le seraient-ils pas, dit spirituellement J. de Maistre, puisqu'ils croient tout ce qu'ils veulent? En fait la pensée qui se développe dans le silence du cabinet est capable de tous les méfaits, des pires extravagances et des témérités les plus folles.

Tout d'abord il n'y a pas d'esprits plus « visionnaires » que les méditatifs. Descartes l'a remarqué, et en a indiqué la raison profonde. « Il me semblait, dit-il, que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet, touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet, et qui ne lui sont d'autre conséquence, sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun, à cause qu'il aura dû employer d'autant plus d'esprit et d'artifice à les rendre vraisemblables [1]. »

Les méditatifs ont les deux caractères en apparence contradictoires que nous avons reconnus aux visionnaires : ils sont fanatiques et sceptiques.

Ils sont fanatiques par la raison qu'ils s'entretiennent sans cesse et exclusivement de leurs idées, qu'ils ne les soumettent à aucun contrôle, ni à celui de l'expérience, ni à celui de l'opinion, ce qui revient à dire qu'ils les élèvent au-dessus de l'opinion et de l'expérience, par la raison encore que, renfermant leurs idées en eux-mêmes, ne les dépensant ni en actes ni en paroles, ils en accumulent l'énergie, ils en développent la tendance hallucinatoire.

Ils sont sceptiques d'autre part, parce qu'ils considèrent la pensée comme un jeu. « Un Français, dit Taine (entendons : un spéculatif de tous les pays) raisonne pour raisonner; il lui est agréable de nouer des idées les unes au bout des autres; si la conclusion est neuve et de grande portée, son plaisir est extrême, *mais il s'en tient là*, il s'est donné à lui-même un beau spectacle d'espèce très

1. Discours de la Méthode.

relevée; *cela lui suffit*[1]. » Or c'est véritablement douter de ses idées que d'en faire un exercice vain de l'esprit, que de ne pas leur donner une conclusion pratique. La preuve du scepticisme du méditatif peut encore être indirectement tirée d'un autre trait de son caractère, que j'appellerai son fatalisme spéculatif. Le méditatif attribue aux idées un pouvoir magique, celui de remuer le monde par leur vertu seule, « sans façon et sans outil », par un prodige renouvelé des « fées » et des « lutins ». En cela consiste son fanatisme, lequel n'est qu'un dogmatisme intempérant; mais l'envers de ce dogmatisme est un scepticisme profond, qui se traduit tantôt par un calme, mais absolu dédain de l'expérience, tantôt par un idéalisme au fond moins rassuré, mais plus impertinent et plus rogue, par une audace de pensée particulière, cette audace de l'esprit vide et déréglé, sans lest et sans boussole (*intellectus sibi permissus*) qui court les aventures, lance comme par défi les paradoxes les plus subtils, les extravagances les plus fortes, et qui constitue ce qu'on pourrait appeler la forfanterie ou le charlatanisme de l'idée pure.

Ainsi il peut se mêler quelque superstition dans ce qu'on appelle le culte de l'idée.

D'abord on ne doit pas dire que ce culte ait une valeur en soi; il tire uniquement sa valeur de celle de l'idée auquel il s'attache. Il est vrai que, comme on distingue la moralité des actes, on voudra peut-être distinguer la mentalité des idées. Mais déjà je n'admets point que la moralité plane au-dessus de la conduite et réside toute dans l'intention seule; la volonté développant ses vertus dans l'éther métaphysique ne se conçoit pas mieux que la colombe volant dans le vide[2]. De même l'idée qui ne partirait pas de l'expérience et n'aboutirait pas à l'action, l'idée absolument pure ne saurait entrer dans l'esprit, et surtout ne saurait être l'objet d'un culte; l'idée ne peut valoir pour nous que par la réalité qu'elle représente.

Essayons cependant de la concevoir abstraction faite de son objet, comme on considère parfois le sentiment moral à part des mœurs qui l'expriment, d'une façon, il faut bien le dire, toujours imparfaite. L'enthousiasme pour les idées, quelle qu'en soit la nature, fussent-elles vaines et trompeuses, sera alors, au point de vue intellectuel, l'analogue de ce qu'au point de vue moral Kant appelle la « bonne volonté », laquelle se suffit à elle-même, a une valeur

1. *Notes sur l'Angleterre.*

2. N'est-ce pas la conclusion qui se dégage, contre le vœu de l'auteur, du livre de Vallier sur l'*Intention morale*? Ce penseur sincère se débat tragiquement contre le nihilisme de ses principes.

propre, est un absolu. Cet enthousiasme serait donc toujours noble et pur, dans son principe. C'est là en effet ce qu'on assure, et ce que sans doute on croit, on arrive à se persuader. Mais les hommes ne se méprennent-ils pas et sur leurs intentions morales et sur la nature du culte qu'ils rendent aux idées? Le fanatique, au point de vue moral, accomplit sans remords les actions les plus dures et les plus inhumaines. Le fanatique, au point de vue intellectuel, porte de même avec assurance les jugements les plus téméraires et les plus faux. Le fanatisme ne serait-il donc pas simplement un manque de sens moral ou d'intelligence? C'est ce que nous prétendons. En fait, le fanatique au point de vue moral n'a pas les intentions pures dont il se fait honneur; c'est par grossièreté d'âme qu'il se les attribue; il prend le change sur ses sentiments; mais tous ses actes dénoncent son pharisaïsme. Le fanatique au point de vue intellectuel n'a pas non plus les lumières qu'il se vante d'avoir; mais chez lui la tendance à affirmer est si forte qu'il la prend pour la conviction.

Enfin il faut retenir l'affinité si remarquable du fanatisme et du charlatanisme. Cette affinité se conclut du passage si fréquemment observé et, semble-t-il, si naturel, si aisé, de l'un à l'autre de ces états. J'ajoute qu'elle est universellement sentie; mais on n'en tire pas bien les conséquences. On invoque le fanatisme pour excuser le charlatanisme, on serait mieux fondé peut-être à invoquer le charlatanisme pour condamner et confondre le fanatisme. Le charlatan en effet accuse les tendances du fanatique, met au jour sa grossièreté native, l'irrationalité de ses jugements, son manque de délicatesse intellectuelle et morale. On connait ainsi qu'il existe une mentalité inférieure qui peut se prendre elle-même pour la raison et surtout se faire accepter comme telle. La langue courante est profonde parfois en ses simplifications : elle donne le même nom, celui de toqué, à l'emballé et au charlatan. En style plus relevé, la « toquade » ou « le coup de marteau » devient l'*illuminisme*, et à ce nom aussi « se joint l'idée d'une exaltation ridicule ou de quelque chose de pire » (J. de Maistre).

L'illuminisme, autrement dit le fanatisme et le charlatanisme, a son principe dans le mépris de l'expérience; mais le mépris de l'expérience est aussi la ruine des idées. L'idée pure, c'est dans l'ordre moral, l'intention, ce pavé de l'enfer; c'est le rêve vague d'une humanité meilleure, d'une vertu parfaite, et l'abandon du devoir immédiat ou prochain; c'est l'installation commode dans la région des principes, et la dispense de l'effort réel; c'est enfin l'hypocrisie ou l'orgueil de la vertu chez des êtres souvent tombés au-dessous de l'honnêteté vulgaire. L'idée pure, c'est encore dans

l'ordre artistique, l'œuvre non éclose, parée de toutes les magnificences du rêve, avec laquelle il est si facile d'humilier les œuvres réelles; c'est enfin, dans quelque ordre que ce soit, l'aspiration confuse, l'idée qui ne s'est pas essayée, n'a pas fait ses preuves, et ainsi n'est rien.

Tel est pourtant le respect qui s'attache aux idées en général, qu'il faut peut-être prendre la précaution d'avertir ici qu'on n'a voulu attaquer que la déformation et la parodie de l'idée vraie. Il n'est pas à craindre d'ailleurs que, gardant son point de contact avec la réalité, l'esprit soit arrêté dans son essor : c'est la chimère qui est bornée, et la réalité infinie. « Nous avons beau enfler nos conceptions, dit magnifiquement Pascal, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses. » On ne fait donc point tort à la pensée en la maintenant dans le domaine de l'action; on la rend seulement à sa destination, on la rétablit dans sa nature et dans sa dignité.

L. Dugas.

SUR LA GÉOMÉTRIE NUMÉRIQUE

I. — Le principe de l'Égalité géométrique.

La Géométrie repose tout entière sur le principe de l'égalité géométrique dont je rappelle l'énoncé :

Deux figures géométriques sont dites égales lorsqu'on peut porter l'une d'elles sur l'autre de façon à ce qu'elles se confondent ou, comme on dit, coïncident.

Il est bien entendu que, dans ce transport d'une figure sur l'autre, on suppose la forme invariable : au fond ce principe de l'égalité ne consiste même qu'en ceci : la permanence de la forme quand la figure change de place : aussi peut-on dire que deux figures égales sont deux positions différentes d'une même figure.

M. Poincaré nous a montré dans un article récent [1] que le principe de l'égalité était loin d'avoir le caractère absolu qu'on lui donne dans son énoncé habituel; au contraire, l'égalité de deux figures dépend de l'*étalon* avec lequel on mesure leurs dimensions, de sorte que deux figures égales avec un étalon cessent de l'être avec un autre. Je vais expliquer ce point à l'aide de deux exemples très simples.

Un homme part le matin avec son bâton de voyage et arrive le le soir à destination; il constate que, dans le trajet, son bâton n'a pas changé de longueur; faut-il en conclure que, dans ce déplacement, le bâton est resté de forme invariable? En aucune façon; dans cette expérience, notre voyageur n'a pu que comparer les dimensions du bâton aux dimensions de son corps, par exemple à la longueur de son bras ou à sa taille; c'est à cela que se réduisent ses constatations. Au départ le bâton était, je suppose, la moitié de sa taille et pendant la route c'est uniquement ce rapport $\frac{1}{2}$ qui est resté fixe. Cette expérience a montré non la permanence d'une forme considérée en elle-même et isolément, mais la permanence d'un

[1] [illegible] Revue de Métaphysique et de Mor., jan-[illegible]

rapport numérique entre cette forme et une autre prise comme terme de comparaison.

Second exemple : à l'aide des instruments d'un observatoire on relève à des moments différents les mesures qui permettent de calculer les dimensions d'une planète, comme Saturne, et l'on constate que ces dimensions restent fixes et que Saturne se meut en restant égal à lui-même. Mais cette constatation suppose que, dans les appareils d'observation dont on s'est servi, certaines parties, les graduations notamment, sont restées elles-mêmes de forme invariable. Là encore, une forme est trouvée constante par rapport à une autre supposée elle-même constante ou, ce qui revient au même, il n'y a de fixes, dans cette expérience, que des rapports numériques entre les dimensions de deux formes.

Je conclus avec M. Poincaré : « Le mot *conserver sa forme* n'a par « lui-même aucun sens. Mais je lui en donne un en *convenant* de « dire que certains corps conservent leur forme. Ces corps, ainsi « choisis, peuvent alors servir d'instruments de mesure. Mais si je « dis que ces corps conservent leur forme, c'est parce que *je le veux* « *bien*, et non parce que l'expérience m'y oblige. »

En résumé, on peut varier, comme on voudra, les expériences ci-dessus, on ne constatera jamais la permanence d'une forme qu'après avoir admis la permanence d'une autre forme ; en d'autres termes, les résultats constatés ne font que rendre l'hypothèse contenue dans les prémisses.

On est ainsi amené à comparer les formes entre elles ; il est commode dès lors de les comparer toutes à une même forme que je supposerai par exemple être une longueur ; c'est cette longueur que j'appellerai l'étalon ; une figure est alors déterminée par rapport à cet étalon lorsqu'on connaît les rapports numériques qui existent entre les dimensions de cette figure et cet étalon. Voyons maintenant ce que sont deux étalons différents.

Je compare les dimensions d'une planète, dans ses divers positions, au rayon de la terre, ce qui me donne divers rapports numérique, je constate que ces rapports restent fixes ; d'où cette conclusion : lorsque je mesure les dimensions d'une planète en prenant le rayon terrestre comme étalon, l'expérience montre que, par rapport à cet étalon, ces dimensions restent fixes, c'est-à-dire que la forme de cette planète reste égale à elle-même.

On sait que la terre décrit, par rapport au soleil, une ellipse dont le soleil est un des foyers, cela étant entendu qu'on prend pour étalon le rayon terrestre : il en résulte que la distance de la terre au soleil présente avec le rayon terrestre un rapport numérique variable.

Si maintenant je prends comme étalon cette distance de la terre au soleil et si je mesure avec cet étalon le rayon d'une planète, j'obtiendrai évidemment un rapport variable; soient en effet R_t le rayon de la terre, R_p le rayon de la planète et D la distance de la terre au soleil, le rapport de R_p à R_t est fixe, le rapport de R_t à D est variable, donc celui de R_p à D est aussi variable.

Cela veut dire que, par rapport à l'étalon D, le rayon de la planète cesse d'être fixe. Ce sont ces deux étalons R_t et D, présentant entre eux un rapport numérique variable, que j'appelle deux étalons *différents*. Ainsi deux étalons sont différents, et, c'est là leur propriété caractéristique, lorsque des figures, égales entre elles par rapport à l'un d'eux, cessent de l'être avec l'autre. Au contraire deux étalons ayant entre eux un rapport fixe ne modifieraient pas les conditions d'égalité des figures.

II. — Les bases de la Géométrie numérique.

D'après ce qui précède le principe d'une égalité *absolue* des figures doit être écarté; si deux figures sont égales c'est seulement par rapport à un étalon déterminé : dans ces figures, deux dimensions sont égales lorsque, mesurées à l'aide de cet étalon, elles donnent le même *nombre*, car ici je n'envisage plus que le rapport des dimensions à l'étalon, et ces rapports sont toujours des nombres. Si, par exemple, les deux dimensions comparées contiennent toutes les deux 5 fois l'étalon adopté, elles sont égales par rapport à cet étalon; c'est ce que j'exprime en disant que les deux dimensions sont *numériquement* égales par rapport à l'étalon choisi : de même deux figures sont *numériquement* égales, toujours par rapport à cet étalon, lorsque leurs dimensions correspondantes sont deux à deux égales dans les mêmes conditions.

La géométrie numérique, c'est là sa définition, rejette le principe de l'égalité géométrique et le remplace par le principe de l'égalité numérique et relative que je viens d'exposer. La première chose à faire, dans cette géométrie, c'est donc de préciser, d'une façon complète, l'étalon qu'on choisit.

Voici comment je procède en m'appuyant sur la notion des coordonnées. Soit d'abord une ligne allant de A à B; je suppose que je gradue cette ligne, c'est-à-dire que je numérote chacun de ses points de A à B de façon que les nombres se succèdent dans le même ordre que

1. Il s'agit ici de la série *continue* des nombres comprenant les nombres fractionnaires, transcendants, etc.

les points et que chaque point corresponde à un seul nombre[1] et inversement. Un numérotage soumis seulement à ces conditions peut se faire d'une infinité de façons; j'ai indiqué dans mon étude comment on pouvait procéder à cet égard. Je remarque ici simplement que cette graduation s'établit en dehors de toute idée de mesure et que le numérotage ne sert qu'à différencier les points.

Je prends maintenant une surface que je suppose engendrée par une ligne qui se déplace : je numérote les diverses positions successives de cette ligne, en marquant chacune d'elles d'un nombre, comme dans la ligne AB j'ai numéroté la série des points de A à B. Puis, sur chaque ligne je numérote les points de cette ligne : dans ces conditions un point de la surface correspond à deux numéros, le numéro de la ligne à laquelle il appartient et le numéro du point sur cette ligne.

De même, l'espace à trois dimensions peut être engendré par une surface qui se déplace : on peut alors numéroter la série des positions successives de cette surface. De cette façon un point de l'espace correspond à trois numéros, le numéro de la surface à laquelle il appartient et les deux numéros de ce point sur cette surface.

C'est ce numérotage, simple sur une ligne, double sur une surface et triple dans l'espace qu'on appelle un système de coordonnées; les nombres qui numérotent un point sont les coordonnées de ce point. Il ne faut pas perdre de vue que, dans ce système, les coordonnées sont toujours des nombres.

Ceci posé, voici comment j'établis la géométrie numérique.

Soit un système de points ayant chacun ses coordonnées; je me donne arbitrairement une définition numérique de la distance pour deux points infiniment voisins; je veux dire par là que, cette définition une fois posée, la valeur numérique de cette distance est déterminée en fonction des coordonnées numériques des deux points[1]. Sous ce point de vue, l'étalon, en chaque partie et dans chaque direction de l'espace, est une distance qui reste toujours *numériquement* égale à elle-même; la fixation de l'étalon résulte donc de la définition même de la distance.

Il est donc bien évident que, si l'on change la définition de la distance, on modifie en même temps la valeur numérique de ces distances et leurs rapports.

En résumé, ce qui caractérise la géométrie numérique c'est qu'elle prend comme base une définition *numérique* de la distance et qu'elle en déduit toutes ses propositions. D'après cela, la géométrie numé-

1. Cette définition de la distance n'est pas autre chose que la formule de l'élément linéaire $ds^2 = A d\alpha^2 + A' d\beta^2 + \dots\dots$

rique d'un système de points n'a rien d'absolu; il y a en réalité pour ce système une géométrie particulière correspondant à chaque définition particulière de la distance.

III. — Les Représentations mathématiques de l'Univers. Leur relativité.

De tout temps les mathématiciens se sont occupés de traduire en leur langage, c'est-à-dire de ramener à des formules, les faits géométriques et mécaniques de notre Univers; on obtient ainsi ce que j'appellerai des représentations mathématiques de l'univers.

Or, il est fondamental de remarquer que ces représentations ne peuvent être que relatives; je vais insister sur ce point, qui a une grande importance philosophique et scientifique, et cela me permettra de montrer en même temps le lien qui existe entre cette étude et d'autres antérieures.

Pendant très longtemps on a cru qu'il y avait dans notre Univers des mouvements absolus, des formes absolues, en un mot une mécanique et une géométrie absolues : mais, depuis une vingtaine d'années, l'effort de la critique s'est porté sur ce point et aujourd'hui on peut considérer comme acquis que nos représentations habituelles de l'Univers n'ont aucun caractère absolu; elles sont simplement plus commodes que beaucoup d'autres, toutes légitimes au même degré et de même valeur logique.

C'est qu'en effet une représentation mathématique de l'Univers suppose toujours le choix, d'ailleurs arbitraire, d'un élément qui sert de terme de comparaison; suivant qu'on choisit tel terme de comparaison ou tel autre on a deux représentations différentes et également légitimes. C'est en cela que consiste le principe de la relativité :

« Je ne sais pas, dit M. Poincaré, si en dehors des mathématiques « on peut concevoir un terme quelconque indépendamment de toute « relation avec d'autres termes; mais je sais bien que, pour tous « les objets étudiés par les mathématiques, cela est impossible.

« Si on veut isoler un terme et faire abstraction de ses relations « avec d'autres termes, il ne reste plus *rien* ; ce terme ne devient « pas seulement indéfinissable, il devient vide de sens. »

Ainsi la science mathématique et toutes les sciences appliquées qui lui empruntent ses méthodes ne peuvent nous donner que des rapports; j'ajouterai qu'ici le mot rapport ayant un sens forcément numérique, il en résulte que la science du nombre doit servir de base aux mathématiques : à ce point de vue le nombre est la seule notion *purement* mathématique.

Examinons d'abord la question du mouvement dans l'univers; parmi tous les corps en mouvement j'en choisirai un arbitrairement comme terme de comparaison, ainsi que je l'ai dit plus haut, et c'est à ce corps unique que je rapporterai tous les autres; cela me donnera une représentation de l'univers au point de vue cinématique; je désignerai par le mot usuel d'observatoire le corps particulier qu'on choisit pour y rapporter tous les mouvements; je répète qu'une représentation des mouvements dans l'univers est toujours relative à cet observatoire et change avec lui.

Enfin je précise, pour éviter tout malentendu, que deux observatoires ne sont différents qu'à la condition d'être en mouvement l'un par rapport à l'autre.

A ce point de vue il n'y a que des mouvements relatifs; dire que le soleil tourne autour de la terre ou que la terre tourne autour du soleil, cela n'est ni vrai ni faux, cela n'a aucun sens. Il faut dire qu'on prend dans le premier cas pour observatoire la terre, dans le second cas, le soleil; logiquement ces deux choix sont aussi légitimes l'un que l'autre; il reste que le choix du soleil comme observatoire nous donne une représentation beaucoup plus simple et beaucoup plus commode des mouvements de l'Univers; telle est la valeur de ce choix et sa portée exacte.

En somme les prédécesseurs de Galilée, en prenant la terre comme observatoire, commettaient une maladresse et non pas une erreur.

La même loi de relativité est applicable aux mouvements considérés au point de vue de la durée. Qu'est-ce en effet qu'une horloge? c'est un mouvement particulier, celui d'une aiguille sur un cercle gradué, mouvement pris comme terme de comparaison et auquel on rapporte tous les autres : je considérerai comme différentes deux horloges dont les aiguilles ne tournent pas simultanément d'angles proportionnels. D'après cela, la représentation des mouvements dans le temps est toujours relative à l'horloge qu'on choisit et change avec elle : toutes les horloges sont également légitimes; il reste que l'horloge ordinaire, dont l'aiguille tourne d'un angle proportionnel à l'angle de la rotation terrestre, nous donne une représentation plus simple et plus commode des mouvements dans le temps.

De même enfin pour la représentation de notre Univers géométrique; une représentation de ce genre est toujours relative au choix qu'on fait de l'étalon, c'est-à-dire à la définition qu'on se donne de la distance; on peut donc, suivant ce choix, obtenir de l'univers une représentation euclidienne ou non euclidienne ou même de toute

autre nature; toutes ces représentations différentes ont la même valeur logique; mais le choix particulier de l'étalon qui nous donne pour notre Univers une géométrie euclidienne présente de grands avantages comme simplicité et commodité.

Ainsi, en résumé, toutes les représentations dont je viens de parler sont forcément relatives; elles dépendent du choix d'un fait unique auquel on compare tous les faits du même genre (mouvements, durées, formes); logiquement ce choix est arbitraire; mais des choix particuliers se recommandent par la simplicité, l'élégance et la commodité des solutions qui en résultent.

A. CALINON.

REVUE GÉNÉRALE

LE MOUVEMENT PÉDOLOGIQUE ET PÉDAGOGIQUE

Pédologie normale. — F. Burk : *A study of the kindergarten problem*. 1 vol. in-8°, 123 p. San Francisco, 1899. — W. S. Monroe : *Die entwickelung des sozialen Benusstseins der Kinder*, 1 vol. in-8°, 88 p. Berlin, 1899. — V. Vitali : *Il rinascimento educativo*, 1 vol. in-8°, 173 p. Turin, 1900; — *L'inerzia intellettuale*, 16 p. — F. Burk : *Growth of children in height and weight*, 1 vol. in-8°, [illegible] p. — Dr M. de Fleury : *Le corps et l'âme de l'enfant*, 1 vol. in-18, 341 p. Paris, 1899. — A. Binet : *L'Année psychologique 1899*, *passim*.

Pédologie pathologique. — Dr J. Demoor : *L'École*, — *Les Enfants anormaux*, 54 p. Gand. — *Les enfants anormaux et la criminologie*, 22 p. Bruxelles, 1899. — Die Kinderfehler (année 1899 et janvier 1900). Langensalza. — W. S. Monroe : *Feeble-Minded Children in the public schools*. — Dr Couétoux et A. Mailleux : *Revue internationale de pédagogie comparative*. — Dr M. Manheimer : *Les troubles mentaux de l'enfance*, 1 vol. in-12, 183 p. Paris, 1899.

Pédagogie. — J. Godrycz : *Essays in the foundation of education*, 1 vol. in-12, 168 p. Launng, 1900. — G. Marchesini : *Elementi di pedagogia*, 1 vol. in-8, 373 p. Florence, 1899. — P. Romano : *Trent' anni di questioni pedagogiche*, 1 vol. gr. in-8°, 374 p. Asti, 1900. — C. Hémon : *Éléments de psychologie pédagogique*, 1 vol. in-12, 287 p. Paris, 1899. — G. M. Ferrari : *Disciplina scolastica educativa*, 1 vol. in-12, 203 p. Rome, 1897. — P. Natorp : *Socialpädagogik*, 1 vol. in-4°, 352 p. Stuttgart, 1899. — A. Ribot : *La Réforme de l'enseignement secondaire*, 1 vol. in-18, 308 p. Paris, 1900. — M. Dugard ; *De l'éducation moderne des jeunes filles*, br. in-16, 88 p. Paris, 1900. — P. Lacombe : *Esquisse d'un enseignement basé sur la psychologie de l'enfant*, 1 vol. in-12, 212 p. Paris, 1899. — A. Bertrand : *Les études dans la démocratie*, 1 vol. in-8°, 288 p. Paris, 1900. — P.-F. Thomas : *Morale et éducation*, 1 vol. in-18, 171 p. Paris, 1899. — P. Malapert : *Aux jeunes gens*, 1 vol. in-12, 109 p. Paris, 1900.

D'une étude magistrale consacrée par M. Compayré dans la *Grande Encyclopédie* à la définition, à l'histoire et à l'état actuel de la pédagogie, nous détachons la formule suivante : « Que la pédagogie existe, cela ne saurait être contesté. Elle a son histoire. » Et nous ajouterions volontiers, ses historiens, dont un des plus considérables est précisément l'auteur de ce travail suggestif et synthétique. Mais pourquoi ne pourrions-nous pas dire aussi : La pédologie existe, cela ne saurait être contesté. Elle a ses adversaires. On renouvelle d'abord l'objection verbale formulée jadis contre Aug. Comte, inventeur d'un néologisme hybride autant qu'inutile, disait-on. Cependant le mot « sociologie », tout mal formé qu'il soit, a fait son chemin dans le monde. Que le terme « pédologie » vienne d'Amérique, d'Allemagne ou simplement d'ici, peu importe, pourvu qu'il soit clair et indispensable. Il ne fait pas double emploi avec celui de pédagogie scientifique, d'abord

parce qu'il est plus court, ensuite parce que toute pédagogie digne de ce nom se déduit de théories à prétention scientifique. Niera-t-on la puissance suggestive du mot sur l'esprit, quand nul n'ignore par exemple le mal fait par le terme eau-de-vie employé pour désigner l'alcool? Et trouvera-t-on inutile un changement dans la terminologie quand il s'agit de dégager une science nouvelle qui « demande à être classée et à prendre rang dans le catalogue des sciences[1]. »

Evidemment, si on refus le mot c'est surtout parce qu'on n'admet pas la chose. En effet, après avoir, en quelques traits heureux, esquissé avec son habituelle sûreté d'information, la définition, les limites et la portée de la pédologie[2], M. Compayré prononce la condamnation suivante : « A vrai dire il ne semble pas que la pédologie... puisse légitimement prétendre à constituer une science distincte : elle est plutôt comme un dictionnaire de l'enfance où l'on aurait rassemblé de divers côtés tout ce qui concerne le sujet; une collection de morceaux de sciences, empruntés les uns à l'histoire, les autres à la psychologie, à la physiologie et à d'autres études encore... ce n'est pas sur elle, quoi qu'on puisse en attendre quelques renseignements utiles, que la pédagogie doit compter pour assurer son propre avenir. »

Si en effet on entend par science distincte une discipline qui ne ferait à aucune autre aucune espèce d'emprunt et qui vivrait pour ainsi dire uniquement de sa propre substance, il faut convenir que la pédologie n'est pas une science distincte : mais alors, il n'y a peut-être pas une seule science qui mérite ce titre. Nous n'avons pas ici à reprendre la question de la spécificité des sciences, renouvelée par le positivisme à notre époque. Il suffira de rappeler qu'on a opposé d'abord la même objection à la psychologie objective et à la sociologie, accusées toutes deux d'être faites de pièces et de morceaux empruntés aux sciences limitrophes. On a dit encore que le psychologue et le sociologiste seraient incapables de mener de front les études multiples et disparates qu'entraînerait l'exécution de leur vaste et complexe programme. En attendant, on s'est mis vaillamment à l'œuvre : la loi de la division du travail a produit ses conséquences ordinaires, et, malgré d'immenses lacunes à combler, on ne conteste plus l'existence de la psychologie objective comme science spécifique. Il en sera bientôt de même pour la sociologie.

Ainsi fera le pédologue : sans parler de l'art pédagogique sur le ton d'irrévérence et d'ingratitude adopté par certains détracteurs de la vieille psychologie et de l'ancienne science politique, il se gardera de dédaigner et de négliger les résultats acquis « dérivant des réflexions que les hommes ont accumulées depuis des siècles dans leur effort pour élever leurs enfants le mieux possible ». Mais il ne s'interdira pas

1. G. Compayré, *loc. cit.*, p. 213.

2. Voir sur cette question, dans ce recueil même, les revues générales où, depuis 1895, nous développons le programme de la pédologie, et dans l'*Année psychologique*, 1899, l'étude que nous avons consacrée à la pédologie, p. [illegible].

de chercher à faire mieux que ses prédécesseurs en recourant aux instruments d'investigation qu'ils n'avaient pas et en délimitant avec une précision toute scientifique le champ de son travail. Comme la psychologie s'est différenciée de la métaphysique et de la logique, comme la sociologie tend à se séparer de la morale et de l'histoire, ainsi la science de l'éducation doit se distinguer de la pédagogie à laquelle d'ailleurs elle apportera bientôt les plus utiles indications et qu'elle transformera lentement. Aux réflexions de sens commun, aux intuitions individuelles, aux théories des adultes sur les enfants, elle doit substituer des lois fondées sur l'observation subjective et objective du sujet éducable pris sur le vif. Sans doute son programme n'est pas près de se trouver réalisé, s'il l'est même jamais. Est-ce une raison pour ne pas commencer? Si, pour se mettre à l'œuvre, il fallait admettre pareille exigence on n'aurait plus qu'à fermer tous les laboratoires.

Reste pourtant une objection spécieuse : la pédologie ne se confond t-elle pas avec la psychologie de l'enfant? Quelle distinction nette et réelle établira-t-on entre des recherches qui paraissent viser une même fin par des moyens identiques? Cette hypothèse rappelle l'erreur de ceux qui voulaient faire aussi de la sociologie un chapitre de la psychologie. On a, selon nous, établi à bon droit qu'il ne suffit pas d'étudier l'individu isolé pour savoir ce qu'il sera et comment il se comportera dans un agrégat social : une société n'est pas un total qu'on peut obtenir en additionnant chacun des facteurs pris isolément. Il s'établit des rapports d'interdépendance résultant de la sociabilité elle-même et des formes sociales : l'étude de l'individu isolé n'en fournirait jamais la connaissance. Le fait social avec ses conséquences entraine la spécificité de la sociologie, si importants d'ailleurs que soient les rapports qui unissent celle-ci à la psychologie. Il y a de même une propriété suffisamment irréductible à toute autre pour fournir un objet de recherche distinct et précis, c'est l'éducabilité. On adapte une plante, on dresse un animal, on éduque un enfant; qu'il y ait entre ces trois espèces de modifications plutôt des différences de degré que de nature, que tout être organique et même inorganique soit en partie modifiable et dans un certain sens éducable, de telle sorte que la propriété que nous attribuons à l'enfant atteigne simplement chez lui son plus haut degré d'intégration, c'est une question de philosophie première inutile à discuter pour quiconque part du fait comme tel. Cette propriété, avec les formes d'éducation qu'elle entraîne dans la famille, dans l'école et en un sens dans la société, se manifeste suivant des lois ignorées du psychologue étudiant l'enfant isolé et d'après les représentations qu'il en a lui-même. D'autre part, dans ce groupement spécial qu'on peut appeler en général l'école et qui comprend aussi bien la famille en tant qu'elle enseigne que la classe elle-même, l'enfant produit et subit des actions spéciales, se crée pour ainsi dire une âme scolaire, résultat de l'éducation qu'il a

reçue : celle-ci pénètre l'âme individuelle, objet observé par le psychologue en influant avec cette dernière sur l'âme sociale dont l'ensemble formera son moi d'adulte. Quelle est la nature et quelles sont les limites de l'éducabilité, au moment ou elle évolue le plus aisément, à l'âge scolaire, quelles formes psychiques elle produit, quels changements elle impose à la conscience individuelle dès qu'elle est cultivée par l'école ; comment cette dernière doit être instituée pour que le meilleur parti possible soit tiré de l'éducabilité de l'enfant; quelles modifications elle doit subir quand l'éducabilité se trouve contrariée par des obstacles d'ordre physiologique, psychologique ou social : voilà entre beaucoup d'autres les problèmes que doit se poser la pédologie.

On dira que l'éducation commence au berceau et ne finit qu'à la mort, en un sens rien n'est plus vrai. Pourtant il semble que sans tomber dans la minutie ou l'excès d'analyse, on peut répondre que l'éducation continue à tout âge, mais qu'elle se fait et se décide dans ses lignes essentielles pendant l'enfance, que les modifications suivantes ne créent presque rien, l'éducation première constituant même en grande partie la conscience sociale future. La pédologie a donc un domaine propre : elle n'est évidemment point isolée, car on ne trouve plus qu'au Sahara de vastes terrains sans voisins et sans enclaves. Mais le sociologue qui se propose de déterminer les lois de l'éducabilité n'est pas un abstracteur de quintessence. Il part d'un fait précis qui se manifeste dès que l'enfant entre en rapport avec un adulte, c'est-à-dire dès que se produit ce groupement universel que nous avons appelé une école, comme la sociabilité se manifeste par la société dès qu'un homme se trouve en rapport avec un de ses semblables.

D'ailleurs la plus grave objection qu'on puisse faire à notre thèse ne sera jamais d'ordre théorique : il est un moyen efficace entre tous de prouver que la pédologie existe : c'est de montrer qu'il y a des pédologues et qu'ils font œuvre scientifique. Laissons à l'avenir le soin de résoudre ces questions de méthodologie auxquelles s'attarde, si complaisamment, l'esprit français. Contentons-nous de faire voir une fois de plus comment, à l'étranger surtout, il est vrai, on a résolu de la meilleure manière ce problème formel en réalisant dès maintenant de véritables œuvres pédologiques.

I

Comme toujours, des travaux très curieux et fort scientifiquement conçus nous arrivent d'Amérique : la pédologie de la première enfance présente des difficultés spéciales, puisqu'il faut la plupart du temps se contenter de l'observation des enfants par les adultes. On a noté partout les défauts graves que présente l'organisation actuelle des jardins d'enfants prématurément transformés en écoles, sans aucun profit pour cette dernière, où les enfants arrivent mal préparés et fort indis-

ciplinés. Là-dessus, au lieu de s'abandonner à de vaines récriminations ou d'écrire, en forme de circulaires, de belles dissertations ou encore de prononcer d'éloquents discours sous prétexte de conférences, on a institué à Santa Barbara de Californie, sous la direction de l'inspecteur Burk et de Mme Caroline Frear Burk, et d'accord avec toutes les maitresses de l'école maternelle, une coopérative pédologique. Pendant toute l'année classique et après entente préalable sur un programme d'enquête, on a observé chaque jour 290 enfants, soumis à la discussion les constatations faites, et arrêté de concert, dans les réunions où se rencontraient chaque mois les collaborateurs, les expériences à tenter. De ce travail est sortie une étude sur *le Problème des écoles maternelles*, qui constitue certainement la contribution la plus scientifique et la plus intéressante qu'on ait apportée jusqu'ici à l'éclaircissement de cette question capitale.

Si on admet que l'âge de l'école maternelle est la période par excellence d'ajustement et de coordination des mouvements du corps humain en même temps que celle des mouvements instinctifs, il est vraisemblable que les portions du système nerveux dont l'enfant dispose alors sont précisément celles qui répondent à des structures anciennes et héréditairement établies. Il sera donc difficile, pour ne pas dire extrêmement dangereux, de chercher à les modifier brusquement ou à les contrarier : dès lors à cet âge la culture physique est essentielle et le jeu doit être dirigé conformément aux impulsions héréditaires et instinctives. Pour vérifier cette thèse on a pendant trois mois, dans les quatre écoles publiques de Santa Barbara, laissé jouer en pleine liberté deux fois par jour, durant une demi-heure, 175 enfants de quatre à six ans appartenant à toutes les classes de la société et presque à toutes les nations; chacune des maitresses observait et notait les faits et gestes des enfants. Il se sont livrés à 25 variétés de jeux physiques, parmi lesquelles le plus populaire était celui du ballon, à 67 variétés de jeux représentatifs consistant, par exemple, à faire l'animal par développement de l'instinct d'imitation, à fabriquer des objets (ponts, forts, maisons), par développement de l'instinct constructif, à imiter les occupations des adultes par application de l'instinct dramatique. Les jeux traditionnels auxquels on plie si souvent les enfants malgré eux ont été fort rares (12 variétés). Mais, point capital, le petit enfant est avant tout un individualiste à raison de plus 50 p. 100. On en trouve à peine 26 p. 100 pour jouer à 2 ou 3 et 20 p. 100 qui consentent à s'amuser en groupe. Si on veut préparer chez lui le développement de l'instinct social et de l'esprit de compétition, il faut favoriser les jeux imitatifs. En tout état de cause on doit se garder de croire que le petit enfant aime les exercices violents et intenses. Il recherche uniquement l'activité variée, moyenne et en rapport avec l'emploi des mouvements fondamentaux.

En même temps que la culture physique, l'école maternelle doit poursuivre le développement du langage. Elle s'étend à cette période

critique où l'enfant doit apprendre à parler aisément et rapidement. L'expérience a mis en lumière, de l'avis unanime, pendant toute l'enquête, les merveilleux effets des histoires racontées aux enfants. Elles doivent être dramatiques : l'enfant les reproduira d'abord par le dessin et ensuite par la parole. Il y a enfin un instinct admirablement développé chez l'enfant et dont on néglige trop souvent la culture : l'instinct musical. Dès le premier âge il imite fréquemment les cadences musicales d'une conversation avec une surprenante perfection. En joignant souvent au chant la danse et le frappement cadencé des mains, en faisant exécuter des chants indiqués par la préférence des enfants eux-mêmes, on arrive à développer la sensibilité et même le goût dans des conditions qui aident puissamment à l'acquisition des connaissances abstraites qu'on devra lui enseigner plus tard.

Les observateurs de Santa Barbara désiraient si vivement découvrir les réactions spontanées de la première enfance qu'ils ont institué l'expérience suivante. Pendant deux mois, durant une demi-heure chaque jour, les menus objets dont disposait l'école étaient placés sur une table à la disposition des enfants qui pouvaient emporter l'objet avec lequel ils voulaient jouer. Des notes prises par les maitresses à propos de 1755 choix, dont 804 le furent par des enfants de cinq à six ans et 951 par des enfants de quatre à cinq, il résulte que l'utilité dirigeait le choix proportionnellement à l'âge. Les plus jeunes enfants portaient surtout leur choix sur l'argile et le papier bristol. On voit maintenant les défauts de l'organisation actuelle : on vise par exemple le développement précoce de la moralité, en forçant prématurément l'enfant à subir des conceptions qu'il est incapable de comprendre. Il n'y a pas à donner à l'enfant de cet âge des raisons et des théories. On doit lui apprendre à agir et à parler correctement, sans hésitation, en lui persuadant par l'exemple que ce qu'on fait devant lui est toujours ce qui doit être fait et en utilisant surtout les jouets, on l'habituera peu à peu aux jeux sociaux parmi lesquels le premier rang appartient au jeu de poupée. L'éducation à l'école maternelle doit donc être avant tout active et motrice et adaptée aux tendances naturelles. Ainsi dirigés, les enfants de Santa Barbara ont gagné au point de vue physique et on les a trouvés aussi plus vifs, plus décidés et plus patients. Et comment ces excellents résultats ont-ils été obtenus? Par une enquête pédologique aussi bien préparée que méthodiquement continuée pendant deux ans.

Toutefois cette enquête présente un inconvénient, inévitable sans doute quand il s'agit de tout jeunes enfants, mais dont il faut se garder aussitôt qu'on s'adresse à des sujets capables de répondre eux-mêmes. L'enquête est un excellent instrument d'investigation objective, à condition qu'on mette l'enfant à même de s'observer directement et de répondre. C'est le point de vue auquel nous nous sommes placés en 1889[1], celui qu'avait parfaitement discerné M. Binet dans

1. *Une expérience pédagogique.* (*Revue de l'Enseignement secondaire des jeunes filles.*)

les très utiles recherches qu'il avait entreprises sur la mémoire [1], celui enfin où nous avons demandé récemment [2] qu'on se place : notre espérance est en partie déçue. On a bien créé, sous la direction de M. Buisson, qui est resté l'initiateur par excellence, une Société libre pour l'étude psychologique de l'enfant : on a rédigé deux questionnaires très complets, très intéressants, très suggestifs, l'un sur le sentiment de la colère, l'autre sur les enfants indisciplinés et rebelles [3]. Mais on obtiendra ainsi les opinions plus ou moins autorisées des correspondants. Quant aux principaux intéressés, il n'auront pas la parole. On dirait une de ces enquêtes secrètes où tout le monde donne son avis et interprète les faits, à l'exception du principal intéressé. M. Monroë, ses prédécesseurs et ses émules à l'étranger, procèdent tout autrement, et ils ont bien raison : sans doute, ils ne dédaignent pas les travaux publiés par les psychologues et les savants sur les questions qu'ils examinent. Les bibliographies qui terminent chacun des chapitres du remarquable livre publié par M. M. prouve qu'il possède toute la littérature du sujet. Mais il ne s'en tient pas là.

Soit par exemple la question suivante à traiter : *L'origine et le développement du sens social chez l'enfant*. On ne songe pas uniquement à distribuer aux instituteurs et institutrices un savant questionnaire, bon en somme à faire connaître uniquement leurs opinions à eux, opinions plus ou moins empruntées aux lectures faites ou aux préjugés courants. Après avoir examiné les travaux originaux pour se former une idée précise de l'état actuel de la science sur la question, on note quelques points spéciaux à élucider. Ensuite on va droit à l'enfant, à qui on pose des questions très nettes, auxquelles il doit répondre en quelques lignes simples et improvisées. Cette méthode nous semble excellente : elle s'impose selon nous dès qu'elle est praticable.

Sans doute, pour déterminer l'origine du sens social chez le bambin, M. est contraint de noter, selon l'ancienne méthode, sur le témoignage des parents, que telle petite fille a souri à quatre-vingts jours et accompagné du regard son grand'père à partir du quatre-vingt-quatrième jour; qu'une autre à partir de deux ans se crée déjà une compagnie, le manche à balai, la poupée, les bobines. Une petite fille en possède une collection d'une cinquantaine ayant toutes leur couleur et leur nom. La mère s'approche, en prend une, oublie de la remettre en place, et ne la rapporte que le lendemain : « Ah! maman, s'écrie la petite fille toute joyeuse, la bobine c'était toi; pourquoi l'as-tu emportée? » Une fillette de trois ans s'est créé sous le nom de Maumy

1. *Année psychologique*, publiée sous la direction de M. Binet, année 1895.

2. *La coopération pédagogique*. (*Manuel général de l'instruction primaire*, n° du 21 octobre 1899.)

3. *Ibid.*, n°s des 17 février et 17 mars 1900, contenant le détail des 19 questions relatives à la première enquête et des 20 constituant la seconde, le tout précédé chaque fois d'une introduction explicative ainsi que d'indications.

une compagne imaginaire qui est comme l'idéalisation extérieure de son propre moi; elle a toutes les qualités que l'enfant voudrait avoir; elle la stimule, la moralise et a exercé sur le développement athique de cette fillette une influence étonnante. Mais, vers cinq ou six ans, quand l'enfant commence à fréquenter l'école, on peut étudier le problème d'après ses propres dépositions et les pédologues américains ne manquent pas d'y recourir. Par exemple, pour fixer les éléments sociaux qui agissent sur la sensibilité enfantine, on posé à 2336 enfants du Massachusets (1068 garçons, 1268 petites filles de sept à seize ans) la question suivante : « Quel camarade de jeu préféreriez-vous et pourquoi? » 134 enfants se préoccupent de l'âge, 107 désirent un ami du même âge qu'eux. Pour le sexe, 591 enfants l'indiquent, mais 20 garçons seulement préfèrent jouer avec des petites filles et 28 petites filles avec des petits garçons; au point de vue des qualités physiques, la taille surtout préoccupe 89 enfants. Dans l'ordre des qualités morales 15 garçons et 55 petites filles réclament la vivacité et la gaité, 141 garçons et 228 petites filles l'amabilité, 189 l'intelligence, 42 la politesse, 478 la sensibilité, 455 l'honnêteté au jeu. Le désintéressement apparait en cinquième ligne, la modestie en septième, l'obéissance en huitième. 5 petits garçons et 23 petites filles expriment leur préférence pour un ami religieux. 418 enfants, parmi lesquels dominent les petites filles, fuient le brutal et le querelleur; ces dernières, à partir de la neuvième année, réclament surtout la politesse et les bonnes manières. 36 garçons et 64 petites filles désirent un ami qui sache garder un secret; 91 garçons, un ami qui ne fume pas et ne boive pas. Très peu souhaitent l'application; par contre, 7 garçons et 3 petites filles seulement se laissent influencer par la richesse. Partout se révèle la lutte entre le moi réel et le moi idéal; on désire surtout un ami ayant les qualités dont on se sent dépourvu.

Pour déterminer les occupations et professions sociale qui attirent surtout les enfants, on a demandé à 873 garçons et à 882 petites filles d'indiquer le métier qu'ils voudraient avoir quand ils seront grands. Le professorat a été choisi par 43 p. 100 des petites filles et 4 p. 100 des garçons. La vocation de l'enseignement se manifeste surtout parmi les fillettes de neuf ans (54 p. 100). Chose grave, le travail manuel est méprisé de tous : sur 882 petites filles, une seule déclare désirer s'occuper du ménage. Toutes accepteraient la réponse suivante faite par une petite fille de neuf ans : « Ma mère soigne la maison, mon père est ouvrier mécanicien cycliste; comme je ne voudrais pas être ce qu'est ma mère et comme je ne puis pas faire ce que fait mon père, je désire devenir institutrice ou récitatrice. » Voilà des réponses qui ouvrent un jour curieux sur l'état d'âme des jeunes Américaines. D'ailleurs, pourquoi choisissent-elles l'enseignement? Parce qu'elles s'imaginent que l'institutrice n'a pas grand'chose à faire et gagne facilement sa vie. L'aversion pour les professions pénibles et le désir d'un métier lucratif se manifestent partout. « Je voudrais bien être pasteur, écrit

un garçon de douze ans, parce qu'on n'a guère que deux heures de travail par jour. » On ne choisit presque jamais le métier du père, on s'arrête fort peu à l'estime qui entoure telle ou telle profession. Sans doute une petite fille de onze ans écrit : « Mon but est de devenir institutrice, car on dit des institutrices qu'elles ont une bonne éducation. » Mais en somme c'est à des motifs tout autres qu'on obéit d'ordinaire. « Je voudrais être pasteur, répond un enfant de douze ans, parce que c'est un travail qui ne salit pas et l'on peut s'en aller quand on veut. »

On voit l'intérêt que présente une enquête de ce genre : la plupart des réponses ont pour l'éducateur une portée considérable : « Je voudrais être institutrice, écrit une fillette de neuf ans, car je joue à la classe tous les soirs. » Et voilà le jeu qui décide d'une vocation. D'autre part quelle réforme de l'enseignement moral ne devrait pas entrainer ces centaines de réponses où se révèlent si tristement l'aversion du travail manuel, la recherche du gain immédiat, la peur des responsabilités, et chez les petites filles le mépris absolu des occupations domestiques! Les réponses fournies aux autres questions ne sont pas moins intéressantes en elles-mêmes et dans leurs conséquences : très bien choisies, se référant au problème du jeu, de l'épargne, de l'histoire, de la géographie, de la discipline envisagée au point de vue social, elles viennent éclaircir, compléter et en partie confirmer les données fournies par les rares enquêtes analogues, comme celle de Willard. Mais celle-ci n'en garde pas moins une importance et une originalité remarquables. Elle fait le plus grand honneur au pédologue qui l'a si habilement conçue en lui donnant assez d'extension pour diminuer dans toute la mesure du possible des chances d'erreurs et de simulation et assez de précision pour lui assurer une portée réelle. Grâce à M. M.., une voie à peine frayée jusqu'à présent est largement ouverte : il appartient aux pédologues de s'y engager méthodiquement. Ils y feront les découvertes qui prépareront la renaissance pédagogique attendue pour le siècle prochain.

Sous ce titre *Il rinascimento educativo*, M. V. Vitali, dont nous avons fait connaître à plusieurs reprises les curieux travaux de pédologie, trace les cadres de la science nouvelle appelée à donner au cerveau, qui est avant tout un produit social, une perfectibilité continue. Distincte de l'art d'éduquer, elle doit avoir un caractère scientifique. « La pédagogie pratique est une science appliquée. Elle est à la théorie de l'éducation ce que la médecine est à la biologie. » L'école doit faire acquérir des habitudes destinées à devenir instinctives : comment atteindre ce but, si on ignore le développement biologique de l'enfant? Il n'y a pas de progrès intellectuel et moral possible, si on trouble l'équilibre organique; on risque de développer le nombre des débiles, des dégénérés, des infirmes et d'attribuer à des vices de caractère bien des défauts qui dérivent la plupart du temps d'une hygiène vicieuse.

On s'est fait de l'enfance une idée *a priori* qui répond à une sorte de concept formel, d'après lequel on bâtit toutes sortes de plans d'étude : on répétera qu'elle est l'âge de l'imagination, comme l'a cru un psychologue pourtant fort avisé, James Sully, — et à la première enquête on s'apercevra que les enfants ont peu ou point d'imagination. On se représentera l'écolier d'après un type en quelque sorte immuable sans voir les véritables caractéristiques de l'enfance, période où s'organise le caractère, où l'attention spontanée et les émotions jouent le plus grand rôle, où la fatigue arrive très vite, comme le prouvent les expériences faites pendant les classes du soir et les recherches sur les associations. Bien différent est l'âge de la puberté, période de la croissance accélérée, de l'inquiétude, de la systématisation des fonctions psychiques. C'est le moment où l'école peut exercer sa plus grande puissance au point de vue physique, intellectuel et moral. Il faut alors faire une plus grande place à l'éducation préventive comme la plus capable, sinon d'éliminer, au moins de réfréner les instincts périlleux. On recherchera quels sont les enseignements appropriés à cet usage : ils doivent être à la fois littéraires pour la culture du sentiment et scientifiques pour l'exercice du raisonnement, sans dépasser jamais la capacité de travail indiquée par l'hygiène du système nerveux. L'adolescence est réservée à l'éducation des facultés susceptibles du plus grand développement. Sous l'influence de l'anthropologie, de la psychologie et de la sociologie, les méthodes éducatives devront se transformer : il faut que la culture générale, indispensable à tout homme, soit donnée conformément aux progrès accomplis. Les lois scientifiques doivent pénétrer de plus en plus la législation scolaire, qu'il s'agisse de l'enseignement de la morale ou de la gymnastique : à ce prix seul, l'école pourra remplir l'office qui lui incombe et permettre une perfectibilité continue. On retrouve ainsi dans le nouvel ouvrage de M. Vitali, ses qualités ordinaires de clarté, d'érudition étendue et sûre, son goût pour le détail précis et le fait constaté. Sans doute, en une œuvre de vulgarisation et de synthèse, il a dû, sur bien des points où la pédologie en est encore aux desiderata, reprendre de judicieuses banalités. Reste surtout une nouvelle démonstration à l'appui de la thèse qui s'impose à tous ceux que préoccupe le problème de l'éducation : la pédologie est désormais distincte de la pédagogie et prépare le renouvellement progressif et méthodique de cette dernière.

Il n'est point de question, si connue qu'elle paraisse, qui ne réserve quelque surprise dès qu'on l'étudie scientifiquement. Pour emprunter encore à M. Vitali un exemple, on peut considérer que le problème des vacances est au contraire le moins étudié et le plus empiriquement résolu. Dans sa récente brochure sur *l'Inertie intellectuelle*, il établit, en s'autorisant des derniers progrès de la névrologie, que le système nerveux, vers l'âge de la puberté, dégénère si on ne le maintient pas sans cesse en activité. C'est précisément

l'époque où l'on multiplie les vacances au risque de compromettre le développement intellectuel de l'enfant, de produire même ces régressions notées dans les classes par tous les professeurs et d'aboutir, par une sorte de paralysie des centres d'association, à détruire la force d'attention. Le travail intellectuel prolongé peut épuiser, mais les longues vacances sont encore plus dangereuses : il faut donc, d'après M. Vitali, et selon l'habitude anglaise, allemande et américaine, les diviser en deux portions si on ne veut pas produire une véritable inertie intellectuelle. Sans admettre immédiatement les conclusions très dogmatiques de M. Vitali, on doit reconnaître qu'il a orienté le débat dans une direction où il faudra se placer à l'avenir.

Dans le même ordre d'idées, en cherchant dans les sciences limitrophes des indications pour la pédologie, M. Frédéric Burk appelle notre attention sur une série de questions traitées fort à la légère jusqu'à présent : on commence enfin à en apercevoir la complexité. A propos d'un travail considérable sur *la Croissance des enfants*, ouvrage résumant et complétant toutes les publications précédentes et accompagné de graphiques extrêmement curieux, l'auteur ne met pas seulement en lumière de nouvelles relations entre le physique et le moral; il montre aussi comment les données anthropologiques pourront seules fournir les moyens d'organiser une éducation physique rationnelle et de régler la marche progressive des études. En ce moment, par exemple, la commission parlementaire de l'enseignement propose dans ses conclusions de réduire à six heures par jour le travail total des enfants de moins de douze ans et de fixer à huit heures celui des élèves de moins de seize ans, le tout à vue de nez. Or les recherches anthropologiques mettent en évidence l'existence de deux périodes très distinctes, l'une précédant et l'autre suivant la puberté : faut-il placer dans la première les études qui exigent le plus d'efforts ou les réserver à la seconde? Faut-il admettre avec Porter qu'il y a une relation entre la taille et l'activité mentale, qui doit surtout être développée de douze à quinze ans chez les jeunes filles et de treize à dix-sept ans chez les garçons? Les recherches anthropométriques et biologiques d'une part, les enquêtes pédologiques de l'autre pourront seules élucider avec quelque précision ce point délicat. En attendant, les divisions adoptées dans les différents plans d'études n'auront qu'une valeur empirique et peut-être devrons-nous reconnaître bientôt qu'elles contrecarrent la nature : ainsi s'expliqueraient bien des mécomptes.

En tous cas, dès maintenant « on entrevoit comme tout proche le jour où l'hygiène et la thérapeutique médicales envahiront l'étroit domaine de la pédagogie ». Au lieu de « rabâcher le *mens sana* de nos pères latins », il faudra utiliser les connaissances acquises « sur le fonctionnement du cerveau et quelques-unes des maladies du système nerveux ». Les médecins neurologistes sont résolument à l'œuvre, préparant les matériaux de la future pédologie. C'est pourquoi le livre

de M. le Dr de Fleury sur *le Corps et l'Ame de l'Enfant* est pour beaucoup de raisons le très bien venu. On y note à regret de fâcheuses concessions aux lectrices « mondaines », et le souci extra-scientifique de ne rien écrire qui sente l'hérésie. Par contre on ne redoute pas d'abuser des hypothèses biologiques conduisant à remplacer des solutions inconnues par des métaphores au moins prématurées. Mais enfin il abonde en conseils excellents et en remarques suggestives faites d'un style alerte et vif : telle page sur la lumière solaire qui « éveille les cellules de notre cerveau, avigoure nos muscles, hausse notre tonus, élève la pression du sang dans nos artères » est d'une éloquence pénétrante. L'auteur utilise fréquemment des travaux fort connus, par exemple ceux des Drs Lagrange et Tespe et de Démeny. Mais les préjugés ont la vie dure et il est bon d'user de la répétition, surtout quand on veut donner à une thèse à répandre une autorité et une forme nouvelles. « Leur fonction, écrit M. F. à propos des médecins de lycée, se borne à purger pour les indigestions... et à licencier l'école en cas d'épidémie de scarlatine ou d'oreillons... Le médecin se trouve pouvoir plus et mieux qu'il ne pensait naguère. Un temps viendra, qui n'est pas loin, où il lui faudra bien comprendre qu'il lui appartient aussi de traiter ces maladies chroniques du cerveau qu'on apppelle paresse, mélancolie, irritabilité anormale. » Il faut qu'on cherche à multiplier les exercices physiques qui se font avec la moelle, c'est-à-dire automatiquement, aux dépens de ceux qui se font avec le cerveau, puisque la fatigue est un phénomène cérébral; qu'on réforme dans nos internats l'alimentation qui fait plus de graisse que de muscles et nous mène au rond de cuir; qu'une nutrition vigoureuse, en multipliant le nombre des fibres d'association, ravive les intelligences attardées et endormies; qu'une bonne hygiène cérébrale préserve l'enfant des impulsions trop vives, avec manque de frein et de l'excès de réflexion avec paralysie de l'action, toutes vérités excellentes à redire.

Toutefois, la valeur persuasive de cet ouvrage se décèle surtout dans la théorie des passions et travers de l'enfant : la biologie, comme l'avait entrevu Descartes, jette un jour tout nouveau sur cette question, que les pédagogues avaient exclusivement examinée au point de vue subjectif. La colère est une forme de la neurasthénie ou de l'hypersthénie, le peureux est un ralenti de la nutrition, le paresseux a besoin d'une médication fortifiante. Qu'on lui fasse comprendre ce que l'on attend de lui et pourquoi on l'attend : en développant chez lui le besoin naturel de curiosité et d'activité cérébrale, qu'on introduise un emploi du temps habile avec travail à heures précises, qu'on utilise les lois de l'habitude en évitant le double excès du travail fatigant et du sport. Si on procède progressivement sans à-coups on obtiendra la guérison « de la torpeur, de l'indolence, de l'inappétence au travail, médiates le plus heureusement du monde par de bonnes stimulations du système nerveux central ». Quant à la tristesse, elle est, en dehors

des conditions prémonitoires de la puberté, une résultante de la fatigue : elle appelle un traitement identique à celui de l'épuisement.

Reste un point capital, la tendance au mensonge : il faut en finir avec le « proverbe qui fait sortir la vérité de la bouche des tout petits ». Sous l'influence du mythe, du climat, de la névrose, avec l'apparition de la vanité et souvent aussi sous l'action de la paramnésie et du rêve, l'enfant ment pour le bon plaisir, pour rien, sans prétexte, pour mentir. Il faut pourtant réprimer cette propension au mensonge, destructeur de tout lien social. On doit procéder par l'extirpation radicale : une surveillance étroite ne laissera point passer sans remarque le plus petit mensonge. En évitant l'excès de la fausse tendresse si commune dans notre pays, on devra cependant recourir surtout à l'argument tiré du sentiment. Les punitions usuelles sont inefficaces et dangereuses et sans qu'il soit possible d'adapter le système disciplinaire au tempérament de chacun, comme le réclame M. F., on doit convenir que sur ce point encore ses critiques sont particulièrement justes. Rien n'est plus empirique et plus contestable que le système des sanctions actuellement employées dans nos établissements scolaires. Nous pensons avec M. F. que dans les écoles d'un pays vraiment civilisé les punitions doivent être choses tout à fait exceptionnelles. L'éducateur, qui doit avoir pour but « non la soumission aveugle, mais l'ordre et la sagesse dans la liberté », a devant lui une volonté à peine formée et un cerveau très malléable : comment ne serait-il pas capable d'équilibrer cette volonté sans recourir à la violence. Sauf dans les cas de névrose extrême, il doit suffire de connaître l'enfant pour faire servir à son salut ses défauts eux-mêmes. Seulement cette connaissance implique une science pédologique dont on entrevoit à peine les premières bases. Dès maintenant on peut, comme nous l'avons demandé nous-même, reprenant une proposition faite par M. F., instituer une enquête sur cette question des récompenses et des punitions [1] et par exemple expérimenter comme l'indique notre auteur « les châtiments purement imaginaires et moraux vraiment logiques et qu'on infligerait avec le sentiment d'être vraiment utile ». Ainsi abondent en ce livre persuasif et sincèrement ému les remarques heureuses, les propositions humanitaires, comme l'idée de créer un dispensaire d'enfants nerveux, jointes à la démonstration faite une bonne fois de plus par un médecin expert et un véritable ami de l'enfance, que le moment est venu de ne plus regarder « la vérité la plus moderne avec les besicles rayées et encrassés que nous léguèrent les pédagogues de la Renaissance, de laisser de côté les idées toutes faites et de se dégager enfin de tout leur héritage ».

Peut-être M. F. aurait-il été moins pessimiste s'il avait mieux connu les travaux patients et pleins de promesses dont le laboratoire de psychologie physiologique des Hautes-Études a pris depuis quelques

1. *Manuel de l'Instruction primaire*, n° du 21 octobre 1899.

années la courageuse initiative. Sans revenir sur le débat auquel a donné lieu l'étude relative à l'influence du travail intellectuel sur la consommation du pain dans les écoles [1], il importe de noter les contributions au développement de la pédologie, contenues dans le cinquième volume de *l'Année psychologique*. D'abord, sans aller jusqu'à dire avec M. V. Henri que tout est à recommencer en ce qui concerne l'étude des effets du travail intellectuel sur les échanges nutritifs, il faut reconnaître l'insuffisance de la méthode employée jusqu'à présent. Les règles dont il indique le détail très précis devront guider les futurs expérimentateurs : la tâche ne sera ni facile ni courte, mais les résultats à obtenir valent largement la peine qu'ils auront coûtée à l'expérimentateur.

Le problème de la mesure de la fatigue intellectuelle, d'après les observations faites sur la circulation, la température et la sensibilité tactile ne comporte encore aucune conclusion formelle : la pédologie doit pourtant tenir compte des remarques faites par Larguier des Bancels à la suite d'observations personnelles. La puissance musculaire a été excitée ; la température a régulièrement baissé, la sensibilité de certaines régions a été affaiblie et la circulation a subi une modification caractéristique. Il y faudra joindre des résultats obtenus par Vaschide [2] à la suite d'expériences nombreuses et concluantes sur le pouls radial : la différenciation est presque insensible chez le bambin sous le coup des émotions gaies ou tristes. Au contraire, la puissance émotive s'accroît avec le développement de l'intelligence. A sept ans la différenciation est nuancée. On voit une fois de plus qu'il faut avoir de l'esprit pour avoir du cœur et on comprend les conséquences à déduire de ces observations en ce qui concerne le système disciplinaire des écoles. Il y a lieu de se demander encore si le peureux et le mélancolique sont toujours des déprimés comme on le répète sans cesse. Les expériences de V. montrent que les effets physiques du plaisir ou de la douleur modérés sont presque les mêmes, que les douleurs actives entraînent une accélération énorme et brusque, [illegible] encore plus brusque [illegible] normal. Bien plus l'inhibition [illegible] douloureuse se produit plus ou moins [illegible]. Ainsi des observations nouvelles [illegible] remettre en question les idées les plus [illegible]

[illegible] : Ignatieff, après avoir [illegible] de Moscou, a constaté [illegible] des élèves ont perdu deux cen[illegible] l'époque des examens ». Nous

1. [illegible] Réponse de Binet à l'enquête [illegible]

2. [illegible] Observations sur le pouls radial [illegible] tome II.

persistons à considérer qu'il est imprudent d'attribuer uniquement « cette perte notable du poids à l'influence funeste du travail intellectuel trop intense nécessité par les examens ». Il nous semble que sur ce point, MM. Henri et Binet se laissent entraîner par le préjugé toujours vivace du *post hoc, ergo propter hoc.* Par contre, ce qu'il faut retenir de l'étude faite par Henri sur le travail intellectuel d'après les plus récentes publications allemandes, c'est la résolution prise par les pédologues de « faire pénétrer les données et les méthodes de la psychologie et de la physiologie dans la pédagogie, pour la rendre scientifique et rationnelle ». Veut-on par exemple distribuer les leçons? Le directeur se préoccupe surtout des commodités des maitres. Il serait nécessaire d'étudier expérimentalement une distribution rationnelle du travail scolaire. Mais pour atteindre ce but il faut éviter les expériences faites dans des conditions trop artificielles, choisir des épreuves qui soient habituelles aux élèves et surtout combattre la manie qui pousse les psycho-physiciens à tout mesurer et nombrer.

Nous signalerons volontiers cette salutaire réaction contre le fanatisme quantitatif, qui a fait perdre tant de temps, en de laborieuses et futiles recherches, à des observateurs qui ont négligé l'étude qualitative « qui donne des renseignements plus généraux et plus variés en permettant plus souvent d'analyser profondément l'état d'esprit des sujets ». Les illusions des premiers temps se dissipent et on comprend aussi bien en Allemagne qu'en France combien peuvent être utiles l'analyse psychologique des erreurs commises dans une dictée, l'examen séparé des résultats individuels, les enquêtes psychologiques bien conduites. Kemtis a étudié des résultats fournis par 24 élèves de dix ans et demi en moyenne dans une école communale de Berlin. L'expérience portait sur le calcul mental et la mise en lumière de quatre types différents d'élèves : les uns travaillent de mieux en mieux, les autres de plus mal en plus mal, de la première à la dernière heure; chez les troisièmes le nombre d'erreurs atteint un minimum à un certain moment et augmente ensuite; les quatrièmes présentent un cas inverse. Ces résultats, que confirment d'autre part l'existence de types semblables trouvés par Vaschilde et Binet, sont doublement importants. « On comprend maintenant pourquoi, en examinant les moyennes générales, on obtient des résultats qui ne sont ni nets ni constants ».

Ils postulent donc un changement de méthode. « L'existence de ces types d'individus différents est un fait nouveau qui mérite d'être étudié. Enfin Henri analyse et critique, en la comparant aux expériences faites par lui sur le même sujet, la théorie de l'association des idées chez les enfants des écoles, par Ziehen. Dans la mesure où l'on peut considérer comme valable une enquête qui exige l'observation minutieuse de l'enfant, l'analyse profonde de son état mental et son absolue sincérité, il serait établi que les associations verbales sont très rares chez les élèves et que plus de la moitié des associations sont celles de

l'individuel à l'individuel. On note tout le contraire chez l'adulte. D'autre part une représentation concrète évoquerait 3 fois plus souvent une représentation complexe qu'une autre représentation simple, et une représentation complexe (prairie, maison) évoquerait 2 fois plus souvent une autre représentation complexe qu'une représentation concrète. Si on ajoute à cette critique très avisée des méthodes pédologiques, faite à la lumière de travaux personnels entrepris par MM. Binet et Henri, les renseignements fournis par une bibliographie très utile, malgré des lacunes inévitables en pareil cas, on reconnaîtra que son laboratoire contribue pour une part importante à l'institution de la pédologie.

Si nous n'avions pas les travaux qu'il a produits, l'école française n'aurait pour ainsi dire rien à opposer aux nombreuses et considérables publications de l'étranger. Qu'on donne à l'observation individuelle une part sans cesse plus grande, qu'on ne sacrifie plus aux fantômes quantitatifs et à d'inutiles recherches « de laboratoire » la seule réalité saisissable, la qualité, qu'on recoure enfin à des enquêtes dans les écoles, mais faites dans des conditions normales et pour ainsi dire par les enfants eux-mêmes, et on peut espérer que la France pourra bientôt joindre une série importante d'observations et découvertes à celles qui se font surtout en Amérique, en Allemagne ou en Italie.

(La fin prochainement.) E. BLUM.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

F. Pillon. — L'Année philosophique. Neuvième année, 1898. Paris, Alcan, 1899.

L'Année philosophique ne se distingue pas des autres Revues consacrées chez nous à la philosophie par le fait seulement de n'avoir, par an, qu'un numéro; elle présente encore, on le sait, cette particularité que ses rédacteurs, s'inspirant des mêmes principes, s'accordent entre eux, ou à peu près. Articles originaux et comptes rendus y sont tout pénétrés de la doctrine criticiste fondée par M. Renouvier; ils ont ainsi la portée d'un manifeste, et leur publication constitue, chaque année, un véritable événement philosophique.

Jusqu'à présent, elle n'avait eu que trois rédacteurs : MM. Renouvier, Pillon et Dauriac. Nous les retrouvons dans le numéro paru en 1899. Mais ils se sont adjoint cette fois un collaborateur, M. Hamelin, chargé de cours à l'Université de Bordeaux, qui fait ici ses débuts avec une étude sur le récent et grand ouvrage de M. Renouvier, la *Philosophie analytique de l'histoire*. M. Renouvier, de son côté, traite du Principe de relativité; M. Dauriac, de l'Esthétique criticiste; et M. Pillon, outre la Bibliographie philosophique française de l'année 1898, nous donne la suite de ses belles études sur l'Évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle.

La Bibliographie occupe à elle seule la moitié du volume. Elle s'étend à cent vingt et un livres ou opuscules, répartis sous trois chefs : métaphysique, psychologie et philosophie des sciences; morale, histoire et philosophie religieuses; philosophie de l'histoire, sociologie et pédagogie. La lecture en est attachante; avec une netteté d'esprit et une sagacité singulières, M. Pillon nous signale exactement dans chaque ouvrage ce qui en fait le fond, et quelquefois, par de brèves citations, il nous en fait saisir la vraie physionomie. Mais elle est troublante aussi; car il nous met sous les yeux comme le tableau en raccourci des contradictions humaines. Le fil d'Ariane qui le guide lui-même dans ce dédale, c'est-à-dire la doctrine criticiste d'après laquelle il juge, avec une sûreté expéditive, cette infinie variété d'opinions, ne nous inspire pas toujours la confiance qu'il faudrait pour nous faire surmonter, en présence d'affirmations si discordantes, une sensation de malaise; ce n'est, semble-t-il, qu'une affirmation de plus ajoutée à tant d'autres; et quant à ses jugements philosophiques

se superpose, en matière d'histoire et de philosophie religieuses, l'expression de ses préférences confessionnelles, notre trouble s'accroît : il nous semble qu'il a perdu encore un peu plus de la sérénité d'un juge impartial. Mais, à moins de se borner à de pures analyses, il est impossible à un philosophe d'oublier jamais ce qu'il croit vrai et de n'y pas chercher la règle de ses appréciations sur les œuvres d'autrui, sauf à subir à son tour la loi qu'il impose. Il n'est que juste, d'ailleurs, de rendre hommage à cette Bibliographie philosophique si remarquable à beaucoup d'égards et si utile.

M. Pillon a donné cette fois à ses recherches sur l'Évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle ce sous-titre : « la critique de Bayle ; critique du panthéisme spinoziste. » En réalité, il est très peu question de Bayle dans cet article ; mais, à propos de Spinoza, l'étude de l'idée de substance, depuis Aristote, est très approfondie et très intéressante. Il me semble qu'elle aurait dû aboutir à une tout autre conclusion. Aristote, après un peu d'hésitation, bien naturelle chez un disciple de Platon, avait très bien vu que les genres et les espèces ne pouvaient être des substances, même *secondes*, et il lui avait alors semblé que l'individu seul répondait à l'Être ou à la Substance dont il avait fait la première de ses catégories. Mais avec une pénétration, qui n'a pas été surpassée, il comprit les difficultés que fait naitre cette identification de l'individuel et de la substance, de ce qui est multiple, composé, changeant, et de ce qui est, par définition, un, simple et immuable. On trouve ailleurs encore que dans sa Métaphysique des traces de cette préoccupation, et il ne serait pas impossible de montrer que, dans ce dernier ouvrage, en opposant l'acte pur à tous les êtres où se rencontre, en proportions diverses, ce qui lui est étranger, c'est-à-dire la puissance ou la matière, il a proposé, du moins dans ses traits généraux, la vraie et irréprochable doctrine de la substance. Or, personne ne l'a suivi jusqu'au bout. M. Pillon montre très bien comment, après lui, on s'est obstiné de nouveau à chercher la substance tantôt dans le général, tantôt dans l'individuel, et comment celui-là même qui a eu le plus vif sentiment de l'unité de la substance, bien loin de comprendre l'opposition qu'il y a entre elle et le monde des phénomènes, a tout confondu dans la plus illogique des conceptions. Il a surtout admirablement fait voir l'enchainement des doctrines que ces discordes ont enfantées, démontré, ainsi, que le spinozisme est un cartésianisme rétréci plutôt qu'immodéré, rattaché la théorie des monades à celle de Duns Scott sur l'hæccéité, et, avec raison, si l'on se place à son point de vue, réhabilité celle-ci qu'on a trop souvent méconnue. Il y a là des aperçus sur lesquels je regrette de ne pouvoir m'étendre davantage. Je les signale à ceux qui veulent bien comprendre pourquoi Leibniz a restauré, en plein XVIIe siècle, les formes substantielles.

M. Pillon fait grand cas de cette restauration et de la monadologie dans son ensemble. C'est, à l'entendre, peut-être parce que M. Renouvier, tout en faisant d'importantes réserves, s'est épris pour elle d'une

tardive tendresse, la doctrine encore aujourd'hui la plus vivante. Mais M. Renouvier, dans ce même volume, fait voir que, sur plus d'un point, Spinoza et Leibniz diffèrent peu, c'est-à-dire que les monades, au fond, ressemblent beaucoup à des modes des attributs d'une substance unique, à la fois immuable et changeante, et que l'individualité de ces centres de force est mal assurée. L'auteur de la *Nouvelle Monadologie*, pour avoir expurgé de toute trace d'infinitisme la doctrine de Leibniz, aura-t-il mieux établi, sous le nom de conscience, la substance individuelle? On le croirait en lisant les conclusions de l'article qui nous occupe; mais l'histoire même de l'idée de substance, telle qu'il la contient, nous apprend qu'on se heurte à toutes sortes de difficultés en faisant de l'individuel, n'importe comment, quelque chose de substantiel, et nous en appelons à ce mot de Bossuet, que « cette différence nécessaire pour constituer l'individu, Dieu seul la connaît ». On ne peut pas mieux dire, sans le vouloir, qu'il n'y a pas d'individu-substance, en réalité. M. Pillon est si loin de s'en rendre compte que dans l'analyse du *Cogito ergo sum*, il trouve la démonstration (p. 102), de la substance première d'Aristote, de l'individu, du moi. Certes, cela vaut mieux, s'il y a des degrés dans l'erreur, que d'expliquer l'idée du moi par le passage d'une forme impersonnelle de la pensée à la forme personnelle (p. 104-105), ou par la concentration, en certains points du temps et de l'espace, de la sensibilité et de la pensée répandues dans tout l'univers (p. 112). Mais cette interprétation n'en dépare pas moins une étude qui contient tant de belles parties, et qui, d'elle-même, il me semble, devait conduire à une conclusion plus originale et plus vraie.

Les articles de M. Hamelin et de M. Renouvier nous ramèneront tout à l'heure à ces grandes questions; en attendant, celui de M. Dauriac nous reposera un moment. M. Dauriac regrette que l'école, dont il est le disciple un peu indépendant parfois, mais dont la gloire lui est chère, n'ait pas fondé une esthétique, « une philosophie de l'admiration », comme elle a fondé une philosophie de la connaissance et une philosophie de l'action. Cependant, *Victor Hugo*, de M. Renouvier (« le Poète » car « le Philosophe » n'avait pas encore paru), dérive d'une esthétique rigoureusement phénoméniste, conforme, par conséquent, aux principes de la doctrine criticiste. Il y a donc là une tentative à l'occasion de laquelle on peut se demander à quelles conditions devrait satisfaire une esthétique fondée sur ces principes. Je ne peux suivre ici M. Dauriac dans les développements ingénieux et très personnels où l'entraîne l'examen de cette question. Il avait, pour l'aborder, une compétence, on le sait, toute spéciale; c'est un sujet qui convenait de tous points à sa verve habituelle, à son *humour*, à son genre de talent, et il est superflu de dire qu'il l'a traité de la façon la plus briliante. Il semble y condamner l'esthétique substantialiste, celle où Platon faisait intervenir Dieu sous le nom de beau absolu; mais il distingue l'art idéaliste et l'art réaliste, les analyse avec soin,

l'impératif logique. Mais
que le sentiment en
l'absolu et nous le
ment raison de dire
que dans l'étude de
sophes, ce ne sont pas
jeu : « Il s'agit de bien
M. Hamelin est
mière heure, qui a
sion qu'il a reçue, et
de M. Renouvier
a subies dans ces
qu'il est abandonné
s'empêcher d'invoquer
d'autrefois. Après un
lytique de l'histoire,
dont il détermine
en considère l'ensemble
simisme et la négation
l'exposition que M.
grand ouvrage : le
Sur ce second
la perversion des
et dans l'organisme
miques qu'ils ont
détruire, il loue
réelle vigueur logique
nement satisfaisant
dire que la difficulté
vraie question
inexplicable, mais
Or, avec la
on pourrait
M. Hamelin

philosophiques et de la *Philosophie analytique de l'histoire*. M. Renouvier s'était d'abord arrêté, on se le rappelle, à une sorte de restauration du polythéisme hellénique, et il écartait alors la création comme inconcevable, faute d'analogues assez prochains. Depuis, il s'est persuadé que cette attitude souffrait d'un « vice logique », en ce qu'on admettait, en l'adoptant, l'unité du monde, et qu'on refusait cependant de donner pour siège à cette unité une personne unique qui se laissait concevoir sans plus de difficulté que la « loi des lois », à laquelle était jusque-là réservé de constituer un ordre moral suprême et de jouer ainsi le vrai rôle divin. Par là fut introduite, dans la doctrine criticiste, la conception de cette « conscience première et universelle, auteur du monde, libre créateur d'êtres libres », qui seule explique les rapports harmoniques et uniformes des phénomènes et la « communication des consciences ». De là aussi les analogies surprenantes de la doctrine ainsi renouvelée et de l'harmonie préétablie, qui ont abouti au système de la *Nouvelle Monadologie*. Dans une discussion très serrée, d'une rigueur peu commune et d'un style très ferme, le disciple soumet à son maître quelques objections. Si je ne puis la résumer ici — il faudrait tout citer, et ces pages, loin de se prêter à une analyse, auraient plutôt besoin d'être développées, — j'en indiquerai du moins les traits essentiels, et cela suffira, je l'espère, pour engager à l'étudier ceux qui ne la connaîtraient pas déjà. Qu'il soit question de consciences ou de substances, dès qu'elles sont créées, leur harmonie ne se conçoit qu'autant qu'elles sont destituées de toute liberté; remarquer que l'accord des consciences entre elles peut être assimilé à ces relations que les géomètres et les physiciens établissent entre deux quantités en disant que l'une est fonction de l'autre, c'est encore aggraver la difficulté de maintenir la liberté dans le système qu'elles forment, et autant on conçoit l'affirmation d'une harmonie préétablie chez le déterministe que fut Leibnitz, autant il est malaisé de la concilier avec celle de la liberté chez M. Renouvier. Le dogme de la création, de quelque manière qu'on l'entende, aboutit à des difficultés inextricables. On les évitait avec la précédente théorie de ces consciences supérieures à l'homme, qui formaient une pluralité irréductible et qui ne dominaient pas le monde; en revanche, elle faisait naître un soupçon d'athéisme. Avec le Dieu personnel, avec l'Homme parfait et créateur, dont j'ai cru devoir critiquer ici, l'an passé, la conception, le soupçon, sans doute, s'évanouit. Mais l'avantage est chèrement payé, et M. Hamelin essaie en outre de prouver que la nouvelle doctrine est moins idéaliste que l'ancienne, qu'elle s'accorde mal avec le relativisme fondamental du maître, pour qui la réalité réside uniquement dans des représentations toutes relatives les unes aux autres, et qu'elle laisse entrevoir un inconnaissable, d'une nature impénétrable et tout *en soi*, dépassant infiniment la pensée, où le système tout entier risque de s'abîmer. D'ailleurs quelque chose de ces obscurités s'était dressé dès la primitive hypothèse d'une « loi des

lois », qui est bien un *réel*, indépendant des consciences qu'il gouverne et supérieur à elles. Que devient alors, en effet, cette affirmation que toute réalité réside dans les représentations?

Or, dans ce même volume, M. Renouvier traite du « Principe de relativité ». Est-ce une réponse, déjà, qu'il adresse aux critiques de M. Hamelin? C'est du moins une affirmation nouvelle de sa foi en la primauté de la catégorie de relation. Cet article, très bref, comme si l'hôte avait dû se gêner pour faire place au nouvel invité de cette sorte de banquet philosophique, est, par suite de sa concision même, et à cause aussi de la vigueur habituelle de ce profond esprit, d'une lecture peu facile. Encore comprend-on sans trop de peine la rapide et forte critique de tous les systèmes de métaphysique par lesquels anciens ou modernes, ouvertement ou comme à leur insu, ont cherché dans l'absolu l'explication dernière des phénomènes donnés. Il y a là de pénétrantes analyses qui renouvellent certains chapitres de l'histoire de la philosophie. Mais quelle est la propre doctrine de l'auteur et que veut-il dire en posant le principe de relativité? Ce sont de simples thèses de Jouffroy, et bien connues, à savoir que la vérité de la connaissance dépend de la constitution de notre intelligence et que rien ne nous démontre que cette intelligence soit constituée comme il faut pour n'être pas abusée, qui lui servent modestement de point de départ. Et, par degrés, il en vient à affirmer que la connaissance vraie est, de propos délibéré, un phénoménisme organisé, une doctrine des lois du cosmos, un *nomisme*, qui ne sépare pas les phénomènes « d'avec les relations de tout ordre de généralité, par lesquelles ils sont coordonnés, et dont nos impressions conscientes, nos perceptions et nos jugements reçoivent leurs formes », et il conclut qu'il n'existe d'êtres définissables « qu'en tant que synthèses et fonctions déterminées de phénomènes ». Il est évident que le principe de relativité, entendu d'une certaine manière, convient essentiellement à une telle doctrine.

Mais nous voilà bien loin des thèses classiques de Jouffroy. Avec la relativité, il admettait un élément de fausseté, une imperfection de la valeur objective de la connaissance. Sa théorie implique, en effet, que les choses ne sont pas ou peuvent ne pas être *en soi* ce qu'elles *sont pour nous*, et, suivant la remarque d'un profond penseur, elle n'a un sens raisonnable que dans la supposition seulement, 1° que les objets connaissables sont conditionnés par la nature propre, apriorique du sujet connaissant, et 2° que ces objets, précisément à cause de cette relativité, ne représentent pas l'essence vraie, inconditionnée de la réalité. Avec M. Renouvier, toute distinction du *pour nous* et du *en soi* disparaît. Il ne considère le monde, Dieu y compris, et il ne le croit

comme un ensemble de fonctions en vase clos. C'est

relativité qu'il s'agit. Tout savoir est encore, il

cette relativité n'entraîne plus aucune fausseté

une limitation de sa valeur; tout savoir est, au

raire, inconditionnellement vrai. C'est une conséquence, il me
ble, à la fois nécessaire et difficile à admettre.

A. PENJON.

---

aeckel : ÉTAT ACTUEL DE NOS CONNAISSANCES SUR L'ORIGINE DE
MME. Schleicher frères, 1900, gr. in-8°, 60 pages.

La question suprême pour l'humanité, le problème qui est la base
ous les autres, et qui nous intéresse plus profondément qu'aucun
e, est la détermination de la place que l'homme occupe dans la
re et de ses relations avec l'ensemble des choses. — D'où sommes-
s sortis? Quelles sont les bornes de notre pouvoir sur la nature, et
es de la nature sur nous? Quelle est notre destinée? » Pénétré de
e idée, et convaincu que seule la zoologie scientifique — dans le
le plus large — est appelée à donner la solution définitive de
e question capitale, Haeckel a soumis à un examen critique l'état
el de nos connaissances sur l'origine de l'homme. Son mémoire
muniqué au quatrième congrès international de zoologie ne vise
à épuiser toute la question. C'est une synthèse rapide de ce que
peut considérer comme définitivement acquis sur le sujet. Et c'est
si un excellent travail de vulgarisation, au bon sens du mot.

près un court historique de la théorie de l'évolution, l'auteur
se les principales raisons qui permettent d'établir que l'homme
rtient au sous-ordre des primates, qu'il descend de la souche
mune à tous ceux-ci, et n'en est qu'une espèce évoluée.

Ce sont d'abord les résultats de l'*anatomie comparée* qui nous
trent manifestement que l'homme appartient à la classe des ver-
és, et à l'ordre des singes ; dans cet ordre, il n'occupe même pas
place particulière : des trois familles qui le composent : lému-
s, singes proprement dits et anthropoïdes (gorille, chimpanzé,
on), il fait partie de la dernière, car « quelque système d'organes
l'on considère, l'étude comparative de ses modifications dans la
e simienne conduit au résultat suivant, savoir : que les différences
omiques qui séparent l'homme du gorille sont moins grandes que
es qui distinguent les anthropoïdes des singes inférieurs ».
omme provient d'une série de catarrhiniens (singes orientaux)
nts; ses ancêtres immédiats dans cette série appartenaient au
upe des singes sans queue et à cinq vertèbres sacrés (anthro-
les); ses ancêtres les plus éloignés, au groupe des singes à queue,
e trois ou quatre vertèbres sacrés (cynopitheca).

Non moins importantes que ces données morphologiques sont
es que nous apporte la *physiologie comparée*. Une comparaison
ique impartiale de toutes les fonctions vitales nous montre que
on plus, il n'y a pas de différence essentielle entre l'homme et le
ge. Digestion, respiration, circulation, reproduction, locomotion,
sation, partout le mécanisme, l'organe et la fonction présentent les

mêmes caractères. Ils n'en est pas autrement du *langage*. Les sons émis par les singes doivent être considérés comme un langage embryonnaire.

3° La *psychologie comparée*, malgré toutes les résistances que suscitent l'étroitesse des esprits et une sotte vanité, nous enseigne encore que les différences psychologiques entre l'homme et les anthropoïdes sont plus faibles que celles qui existent entre ceux-ci et les singes inférieurs, et entre les différents individus des races humaines. Aussi bien, la constitution histologique est la même, et la pathologie comparée nous révèle que des troubles psychologiques analogues sont amenés chez l'homme et les anthropoïdes par les mêmes lésions.

4° Les données de la *paléontologie* concordent avec tous ces résultats. Les fossiles sont les « véritables archives de la création, les témoins irréfutables qui prouvent la succession historique des formes innombrables qui ont peuplé notre globe depuis des millions d'années ». La découverte en 1894 à Java du *Pithecanthropus erectus* par Eugène Dubois a une valeur incontestable, et établit la continuité entre les anthropoïdes et l'homme.

5° La *dentition*, qui, depuis Cuvier, a une importance très grande pour la fixation des groupes, est une preuve nouvelle de la thèse soutenue. L'homme jouit de trente-deux dents conformées et rangées d'une façon très caractéristique; il en est de même de tous les singes de l'ancien continent. Bien plus, si nous examinons les autres singes, nous voyons que toutes ces dentitions se sont établies par réduction d'une formule dentaire plus ancienne, à quarante-quatre dents. Nous possédons des exemples de toutes les formes intermédiaires.

Après cet exposé si net et si clair, on peut conclure avec le grand naturaliste qu'il ne manque plus d'anneau à la chaine et que « l'unité phylétique du groupe des primates, depuis les lémuriens les plus anciens jusqu'à l'homme, est un fait bien établi »... et plus loin « la descendance de l'homme d'une série de primates tertiaires éteints n'est plus une vague hypothèse, mais bien un fait historique ».

Haeckel recherche ensuite dans la période secondaire la suite de la série ancestrale des mammifères. Il est possible d'après lui d'affirmer que la classe tout entière est monophylétique et que tous ses membres sont issus d'une forme ancestrale commune, de vertébrés plus anciens, reptiles ou amphibiens. (Ici une dégression fort intéressante sur les modifications profondes apportées à la constitution organique générale par l'allaitement.) Il remonte ensuite à l'époque permienne, ou n'existaient pas encore de mammifères, mais seulement des reptiles à respiration pulmonaire. Nos formes ancestrales directes seraient ici les amphibiens pentadactyles, issus des dipneutes, poissons pourvus ore de poumons, mais où les nageoires ne se séparent pas encore Et nous rejoignons par là le règne des invertébrés.

essant mémoire, qui, malgré ses proportions restreintes, ne grande rigueur scientifique, est accompagné de notes

importantes chargées d'étayer le texte par tous les arguments et les faits que fournit l'état actuel de notre connaissance.

ABEL REY.

II. — Philosophie religieuse.

Raoul de la Grasserie. — DE LA PSYCHOLOGIE DES RELIGIONS. Paris, Alcan, 1899, 308 pp. in-8°.

La psychologie des religions telle que l'entend M. de la G. est en réalité ce que nous appellerions tout simplement la science des phénomènes religieux. Mais l'auteur établit une division fort peu claire entre la psychologie et la sociologie des religions, l'une subjective et externe, l'autre objective et interne. C'est-à-dire (si nous comprenons bien, et il faut toujours en douter devant un livre pareil), M. de la Grasserie établit une distinction entre la religion considérée comme mode de représentation et d'action, comme culte, doctrine et morale, objet de psychologie et de recherche de lois psychologiques, et la religion considérée comme lien social s'établissant entre l'homme, la divinité et le monde et constituant une société à part, à la fois humaine et cosmique, dont l'étude relèverait et de la sociologie et de la cosmosociologie.

Selon notre auteur la religion se divise en trois parties : doctrine, morale et culte, étroitement dépendantes, mais dont le culte est la partie primitive, la morale étant la partie la plus indépendante. Le culte et les deux autres parties correspondent aux diverses triades à celle de l'esprit humain et de ses facultés à celle de la sociologie (science, action, délibération), et en général de toutes les triades (V. p. 37).

Puis M. G. étudie successivement l'évolution de la doctrine, de la morale et du culte. De divisions scolastiques en divisions scolastiques, de classifications hâtives en classifications hâtives, il prétend (croyons-nous) donner un tableau exact et des phénomènes et de leur évolution. Il distingue, par exemple, le développement de la doctrine, c'est-à-dire des croyances, du processus de la doctrine.

Il voit la doctrine se diviser en diverses génies : en mythologie, dogmatique, livres sacrés (on pourrait pourtant penser que les dogmes ne se présentent qu'après les Bibles), en tradition fondée sur l'autorité, et théologie, fondée sur l'interprétation. Il fait d'ailleurs dans ce chapitre quelques remarques intéressantes sur l'incohérence des mythes, les relations du mythe et du dogme, de la religion avec la philosophie et la science.

Quant à la morale, partie de la religion, l'auteur nous mène à travers un tel dédale de divisions que l'on fait bien de ne pas tenter de le suivre. Signalons tout simplement ce qu'il dit de la morale cultuelle (p. 77), et de l'eschatologie, qu'il range, assez justement, sous cette rubrique; ces chapitres contiennent un certain nombre d'idées ingénieuses.

Le culte a pour essence, selon l'auteur, la communication actuelle avec la divinité. Il est la religion en mouvement. Quelques bonnes remarques sont faites sur la prière et la formule magique (p. 136). Les sacrements, universellement répandus, paraissent être, suivant M. de la G., un cas de « communication bilatérale » de Dieu et de l'homme. — La forme sous laquelle cette essence du culte se réalise, c'est le milieu (temps, lieu, etc.), et les rites (V. p. 172 une assez jolie analyse de la cérémonie). L'auteur fait quelque part une distinction fort utile entre le culte au positif, actes, et le culte au négatif, le tabou, mais il ne s'en sert pas. — Le culte lui paraît contenir les germes de tous les arts.

Enfin M. de la G. passe à la partie proprement psychologique de son travail, la seule psychologique selon nous, et la seule digne de quelque intérêt. Il y applique aux phénomènes religieux diverses lois psychologiques : celle suivant laquelle des causes efficientes deviennent des causes finales (p. 185), ainsi le sacrifice, d'abord cadeau nécessaire fait à la divinité, devient expiatoire et a une intention; la purification par l'eau devient le baptême, etc., — la loi de la forme de l'évolution spiraloïde : l'évolution présenterait des formes semblables, mais différentes : ainsi la science et la religion reviennent à l'animisme dont elles sont parties, le dogme succède à la liberté et crée de la liberté, etc., — la loi de condensation et de raréfaction : les croyances d'abord à l'état fluide, se condensent pour se désagréger ensuite; — la loi de symbolisme; — la loi d'hétérogénéité, les dissemblables s'attirent; — celle d'alternance du subjectif et de l'objectif, etc.

En dernier lieu l'auteur recherche les mobiles religieux, qui sont : 1° égoïstes, la peur d'abord et la recherche du bonheur ensuite; 2° égo-altruistes, la justice; 3° altruistes ou objectifs, l'amour.

Dans ce livre curieux, fait d'ailleurs de bonne foi, l'auteur, un autodidacte, montre un esprit remarquablement inventif, souvent fertile en idées ingénieuses. Mais ni le système n'est mûri, ni les faits ne sont étudiés. Le livre fourmille d'erreurs de détail, qui montrent que M. de la G. ne s'est adressé qu'à un petit nombre de livres de seconde main, et qu'il ne s'est même pas donné le temps de rédiger soigneusement son travail. — M. de la G. s'est acquis un certain renom de linguiste, mais il y a certains renseignements de linguistique (V. surtout p. 183) qui sont bien suspects, surtout ceux concernant les langues indo-européennes.

M. Mauss.

C. P. Tiele. Elements of the science of religion. Part II. *Ontolo-*
' (Gifford lectures), vol. II. W. Blackwood and Sons, Edimb. and
1899; in-8°, vi-286 p.

s avions pensé, l'an dernier, que dans cette seconde partie de
ıvail : l'« Ontologie » de la religion, M. T. ferait une sorte de théo-

logie, de théorie critique des notions et des êtres religieux. Nous nous trompions. M. T. reste, heureusement, sur le terrain des phénomènes. Il ne traite la religion que d'un point de vue positif, nullement métaphysique. Il recherche l'essence de la religion et celle de ses principales manifestations. Il ne tend pas à raisonner sur des noumènes religieux. Donc le travail reste, sinon scientifique, en tout cas philosophique et rationnel. Même dans son, « Ontologie », M. T. n'abandonne pas les principes généraux de la philosophie positive.

Cet ouvrage nous semble se diviser en trois parties. L'une où l'auteur étudie la religion en général; l'autre où il recherche ses éléments essentiels ou non essentiels; l'autre où il détermine son origine et sa fonction. Dans l'étude de ces trois points, M. T. procède d'une façon dialectique, par définitions, objections, réfutations, analyse et synthèse.

Dans la religion en général, M. T. oppose ce qui la constitue et ce qui la manifeste (p. 7). Il n'imagine pas, comme certains théologiens en vogue, que le fond seul est précieux. Pour lui, il y a une étroite solidarité, entre les manifestations et les éléments constitutifs de la vie religieuse. Mais quelque exacte que soit la correspondance entre la foi d'une part, les croyances positives et le culte d'autre part, il n'en faut pas moins, selon M. T., donner la primauté absolue aux sentiment religieux et aux sensations qui l'éveillent (p. 22, p. 100). — Les conceptions de la foi sont d'ailleurs toutes de valeur relative, liées par l'imagination religieuse, causées par le sentiment, elles dépendent aussi de l'autorité, mais n'en dépendent pas exclusivement comme le voudrait M. Balfour (p. 41 et 99). Elles sont le produit de la pensée religieuse tout entière. — C'est d'ailleurs précisément par là qu'elles se distinguent des notions philosophiques et se relient à elles (chap. III). La doctrine religieuse est dans une certaine mesure un produit de la raison, tout comme la doctrine philosophique. Mais toutes deux sont indépendantes l'une à l'égard de l'autre. Aucune n'est l'origine. Les premières mythologies, même les plus récentes, sont des cosmologies très importantes (p. 53). Inversement les systèmes d'explication du monde ont eu le plus souvent une forme religieuse. L'évolution a séparé plus ou moins nettement les deux ordres d'idées. Elle n'a pas fait disparaitre les connexions. Entre la spéculation pure et la spéculation religieuse, qui a pour but le salut (p. 62), il y a une relation constante, supérieure à tous les conflits momentanés. Elles se complètent l'une l'autre, satisfont des besoins différents, répondent à des questions diverses; mais elles s'entr'aident. La religion pose des problèmes à la philosophie, mais il lui arrive de transformer en doctrines pratiques les idées d'origine philosophique et rationnelle.

Mais jusqu'ici, M. T. n'a défini la religion que par ses caractères négatifs. Il lui reste à trouver, non plus ce qui la sépare d'autre chose, mais les éléments principaux, et, avant tout, l'élément essentiel. A cela est consacrée la deuxième partie du livre.

Cet élément essentiel c'est, selon M. T., la notion de Dieu, c'est-à-dire celle d'un pouvoir surhumain. Il ne faut pas dire surnaturel ou suprasensible, parce que les dieux primitifs ne sont ni l'un ni l'autre, étant des dieux de la nature et d'essence matérielle. Mais l'auteur pense pouvoir déduire de toutes ses observations d'histoire comparée que la notion de Dieu se réduit toujours dans les religions les plus élevées comme les plus basses à la notion du pouvoir surhumain. Les éléments moraux et métaphysiques n'ont été que lentement introduits dans les croyances. — Mais ce pouvoir surhumain n'est pas sans relation avec l'homme, et dans toutes les religions, le dieu se présente comme ayant des relations définies avec les hommes, et, chose, remarquable des relations conçues à peu près partout dans les mêmes termes. Dieu est non seulement un être surhumain, c'est encore un être intérieur et un être qui est « dans nous » (p. 104 sqq.), selon notre auteur. Cette notion s'est exprimée de diverses façons : dans certains cas on a conçu l'homme comme fils de Dieu, comme créé par Dieu, à son image; l'idée de Paradis, du séjour de Dieu ouvert aux hommes, celle de l'immortalité, proviennent des mêmes principes. Le côté « théanthropique » de la religion trouve son expression nécessaire tout comme le côté « théocratique ». La forme supérieure que revêt ce principe c'est la notion chrétienne de l'homme-Dieu, qui réunit les deux principes et satisfait l'ensemble des besoins religieux : celui de communion, celui d'être racheté, d'être ému par des notions concrètes, de comprendre et d'exprimer le fini et l'infini.

Tels sont donc les éléments essentiels de la religion : notion d'un Dieu surhumain et intérieur d'une part, émotion religieuse agissant sur la vie pratique, de l'autre. Viennent enfin les manifestations principales, les formes actives et réelles sous lesquelles ces éléments s'expriment. C'est d'une part le culte, et d'autre part l'église. Le culte, sans être l'essence de la religion, en est la manifestation naturelle. Il est créé précisément par cette tendance vers un être puissant et surhumain, et il exprime en même temps cette notion que cet être est proche de nous; car, comme dit l'apôtre, « l'acte de l'homme est en même temps la réponse de Dieu ». Les deux principales formes du culte sont le sacrifice et la prière. L'une et l'autre portent le double caractère d'être un mouvement de l'homme vers Dieu, et d'être fondées sur la conviction que le Dieu répond. — Si le culte est la manifestation psychologique de la religion, l'Église en est la « manifestation sociale », elle est l'agent de la révélation, la dépositrice de la croyance religieuse et l'éducatrice des fidèles. Elle émane directement de l'émotion religieuse qui a besoin de se communiquer, et d'être ndue : de là le caractère prosèlytique de la plupart des religions 173). M. T. conclut ses observations générales sur l'église en nt qu'elle ne peut progresser qu'en se maintenant sur le terrain sivement religieux.

us pouvons donc voir maintenant la religion, telle que nous l'avons

définie, produire naturellement ses diverses manifestations, intellectuelles et pratiques. Tous ses éléments dérivent de la notion du pouvoir de Dieu, et de la parenté de Dieu avec nous (p. 193); les sentiments que cette notion éveille, et qui se résument tous dans le terme de piété, trouvent leur satisfaction et leur expression nécessaires dans le culte et dans l'église. Nous sommes donc bien arrivés à déterminer l'essence de la religion. Nous sommes, selon notre auteur, aussi en mesure d'en déterminer l'origine, non pas transcendante ou extérieure, mais psychologique et intérieure. M. T. montre, assez simplement, que la religion ne vient ni de la révélation ni de l'ignorance, mais qu'elle sort directement de la nature de l'esprit humain, aussi bien des facultés rationnelles que des facultés sentimentales. Elle naît de l'aspiration naturelle vers un autre monde, et, ce qui est la même chose en termes intellectuels, du besoin d'exprimer à la fois le fini et l'infini. La fonction de la religion répond précisément à son origine, elle satisfait les besoins les plus complets de l'âme humaine tout entière, exprime totalement ses sentiments et ses notions dernières.

Un certain nombre des théories que combat M. T. ne sont que des théories de polémique ou de théologie. Un certain nombre des solutions qu'il préconise sont des solutions de bon sens. Comme par exemple de dire que la religion est un produit naturel de l'esprit humain.

En tout cas, l'auteur qui veut d'ailleurs n'être qu'un philosophe ne nous donne pas autre chose que la philosophie de la religion; tout comme dans son premier volume il nous avait donné la philosophie de l'histoire des religions. Dans ce premier volume il avait spéculé tout d'un coup sur l'ensemble des religions, maintenant il spécule, rationnellement d'ailleurs, sur l'ensemble de la religion. Le livre se compose en réalité d'une série de dissertations philosophiques, sur les problèmes les plus généraux. Non pas que M. T., dont la compétence est connue, ne fasse pas appel aux faits. Il y en a de nombreux, d'élégamment observés, tout au long de ce livre. Mais ces faits ne sont là que pour illustrer la théorie. On ne trouve ni analyse constante d'une série de faits déterminés historiquement et logiquement, ni comparaison rationnelle aboutissant à la détermination des formes et des lois; ni recherche du fait contraire. La méthode des concordances, au fond la simple méthode d'exemplification, est seule observée. C'est ainsi que M. T. définit la religion par la notion de Dieu, sans examiner suffisamment les faits contraires, au moins en apparence, à sa théorie : le Bouddhisme, certaines religions australiennes.

Si la science des religions doit se constituer, et nous croyons qu'elle est déjà presque constituée, ce n'est pas sur le terrain de l'histoire, ni sur celui de la philosophie, qu'elle le fera. Or ce sont précisément les deux domaines qu'a explorés M. T. Ses travaux oscillent entre les extrêmes généralités de la philosophie et les minuties de l'histoire la plus classique. Selon nous, il faut trouver un point intermédiaire où

puisse porter l'effort rationnel d'une science : d'une part le fait doit être assez réel, assez objectif, pour être observé dans tous ses détails historiques, et contrôlé sévèrement; et d'autre façon on doit le voir d'un point de vue assez abstrait pour qu'il puisse être permis d'en dégager une notion scientifique. Ce biais scientifique par où peuvent être observés les phénomènes religieux (nous ne dirons plus la religion) c'est la méthode sociologique proprement dite.

Nous avons dit que les préoccupations de M. T. étaient rationalistes. Ajoutons pourtant que certaines tendances théologiques se font jour (p. VI, p. 262, etc.).

MARCEL MAUSS.

III. — Psychologie.

Th. Flournoy. — DES INDES A LA PLANÈTE MARS. *Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*, in-8°. Paris, F. Alcan.

Tel est le titre d'un gros volume de 420 pages in-8° qui vient d'avoir un succès tout à fait exceptionnel pour ce genre de travaux ne s'adressant d'ordinaire qu'à un public très restreint. Je ne crois pas trop m'avancer en affirmant que beaucoup de ceux qui l'ont acheté sur la foi d'un titre prometteur de mystérieuses aventures, se sont bornés à le parcourir d'un œil distrait, quand ils se sont trouvés en présence d'une dissertation fort savante qui, par le nombre des détails et l'ingéniosité des déductions, demande une attention soutenue pour suivre d'un bout à l'autre, l'enchaînement des idées de l'auteur.

Ces mêmes qualités rendent fort difficile une analyse sommaire; je vais cependant la tenter en me bornant aux faits les plus saillants.

Je n'ai point à présenter M. Flournoy. Il est connu personnellement de la plupart des lecteurs de la *Revue philosophique*. Sa bonne foi comme observateur, sa finesse comme psychologue et son talent comme écrivain ne font de doute pour personne.

Le médium, Mlle Hélène Smith, est une jeune fille d'une trentaine d'années occupant un emploi important dans une grande maison de commerce à Genève. Elle est non seulement saine d'esprit et de corps, mais belle et intelligente, d'une honorabilité parfaite et d'une franchise qui ne saurait être suspectée. Elle a commencé, il y a une dizaine d'années, à suivre des séances spirites et a été peu à peu amenée à produire elle-même les phénomènes que M. Flournoy a étudiés avec soin pendant quatre ans.

Ces phénomènes peuvent être classés ainsi qu'il suit :

1° Révélations relatives à la planète Mars sur laquelle le médium se transporte *en corps éthéré*, et dont elle décrit et dessine les paysages, dont elle parle et écrit la langue ;

2° Reconstitution, par le langage et les manières, de deux personnalités qui ont été vécues par le médium dans des existences antérieures : une princesse indienne et la reine Marie-Antoinette;

3° Incarnations temporaires dans le médium de quelques personnages ayant vécu récemment à Genève ou dans les environs, et spécialement du curé Burnier et du syndic Chaumontet.

Dans le CYCLE MARTIEN, comme l'appelle M. Flournoy, ce qui mérite le plus notre attention, ce n'est point la description des paysages et des êtres que le médium dit voir sur cette planète et que personne ne peut contrôler, c'est la langue des Martiens dont elle a donné des spécimens assez nombreux, assez précis et assez concordants pour qu'on ait pu en établir l'alphabet, le vocabulaire, la phonétique et la syntaxe. Mais si l'alphabet se compose de caractères tout à fait spéciaux, les autres éléments de la langue sont calqués sur le français; c'est une sorte de javanais perfectionné. Cela suffit pour en faire attribuer l'origine à un travail de cérébration inconscient du sujet. Il est, en effet, infiniment peu vraisemblable que, tandis qu'il y a sur la terre une si grande quantité de langues différant essentiellement non seulement par les mots, mais encore par la syntaxe, il n'y ait dans Mars qu'une seule langue et que cette langue soit précisément calquée sur le français.

Nous sommes donc autorisés à supposer que nous avons affaire ici à une sorte de rêve spécial, analogue à celui qui transportait les sorcières au sabbat, et dont les causes restent à déterminer.

Dans le CYCLE INDOU, nous nous trouvons en présence d'un phénomène bien connu : *l'objectivation des types*[1]. Quand on agit par suggestion sur le cerveau de la plupart des gens hypnotisables, on hypéresthésie aux dépens des autres souvenirs toutes les idées que ce cerveau a emmagasinées sur un sujet déterminé. Il se passe là quelque chose d'analogue à ce qui a lieu quand un acteur « entre bien dans la peau » des personnages qu'il doit représenter. Et vraiment il est bien difficile de voir autre chose qu'une comédie inconsciente dans les scènes d'une intensité de vie admirable que joue Mlle Smith quand elle s'agenouille amoureusement aux pieds de son époux le rajah Sivrouka, aujourd'hui réincarné dans la personne de M. Flournoy, ou qu'elle lutine son petit singe Mitidja, qui, lui n'existe plus que dans son imagination.

Ici encore le médium intransé se sert de langues qu'elle ne connait pas à l'état de veille. Elle a écrit ou parlé un certain nombre de phrases, soit en arabe, sa langue maternelle, soit en sanscrit, la langue de son époux. Cet arabe est bien de l'arabe et le sanscrit est bien du sanscrit, avec cette particularité curieuse qu'aucun des mots sanscrits donnés par Mlle Smith ne contient la consonne *f* qui est, en effet, inconnue dans cette langue. L'explication est ici fort difficile et

1. Tous les caractères somatiques observés par M. Flournoy montrent bien que Mlle Smith est alors dans cet état superficiel de l'hypnose où se produisent les objectivations de type, sous l'influence soit des suggestions orales, soit de suggestions musicales comme celles que j'ai étudiées récemment dans un livre intitulé *Les sentiments, la musique et le geste.*

M. Flournoy est obligé de supposer que le médium a enregistré, inconsciemment, dans sa mémoire, des bribes d'arabe et de sanscrit qui seraient parvenues, par une voie ou par une autre, soit à ses yeux, soit à ses oreilles, sans qu'on ait pu retrouver les circonstances où ces faits se seraient produits.

Le CYCLE ROYAL se comprend plus aisément, une femme instruite pouvant connaître par la conversation et la lecture une foule de détails relatifs à Marie-Antoinette et les objectiver avec d'autant plus de perfection que Mlle Smith a naturellement les sentiments et le port d'une reine. Mais ce qu'on conçoit beaucoup moins bien, c'est que le médium intransé reconnait, parmi les spectateurs, un certain nombre de ses amis de sa vie antérieure. Ainsi Louis-Philippe d'Orléans (Égalité) serait réincarné dans M. Eug. Demôle, et le vieux marquis de Mirabeau dans M. Aug. de Morsier. « On ne se doute pas, dit M. Flournoy, de toutes les célébrités de l'ancien régime qui se sont donné rendez-vous à Genève, à leur insu, en cette fin de siècle, et qui y disputent l'incognito de très bourgeoises enveloppes aux illustres représentants de l'Inde moyenâgeuse. »

Jusqu'ici tout peut s'expliquer à peu près sans avoir recours à l'hypothèse spirite. Il y a certains courants d'idées qui impressionnent plus ou moins tous les gens qui vivent dans le même milieu et qui exercent sur les sensitifs une influence prépondérante. Aussi trouve-t-on dans les révélations des mystiques, en dehors d'un petit nombre de conceptions sur lesquelles tous ont toujours été d'accord, certaines autres qui sont spéciales à leur temps. Telles étaient, par exemple, chez Swedenborg et la voyante de Lutzelbourg, les reflets des discussions théologiques de la fin du XVIIIe siècle.

Aujourd'hui, avec le grand retentissement qu'ont eu parmi les spirites les écrits de Flammarion sur la planète Mars et les révélations des théosophes sur les Maitres indous, c'est Mars et l'Orient qui sont à la mode. Pendant deux ans j'ai étudié, moi aussi, une dame distinguée qui se rendait également en corps éthérique sur la planète Mars. Elle la décrivait du reste tout différemment que Mlle Smith. Elle connaissait l'existence des canaux et m'affirmait qu'ils avaient été creusés par les Martiens, animaux amphibies, d'une force extraordinaire, pour aller plus facilement d'une partie à l'autre de leur planète. Cette dame avait été aussi une princesse arabe, d'une grande beauté, fiancée à un cheik dont j'étais alors le frère. On voit qu'à part la langue, nous trouvons ici les mêmes détails psychologiques que dans le cas de Mlle Smith.

Le phénomène des langues étrangères parlées par un médium a été souvent observé. On le considérait au moyen âge comme un des caractères de la possession et j'en connais aujourd'hui deux exemples très curieux que je ne puis qu'indiquer vaguement, n'ayant pu les observer par moi-même. Il s'agit encore de deux dames. L'une parle couramment le grec ancien avec un professeur très connu, quand elle entre en transe sous l'influence du grand-père du professeur, helléniste dis-

tingué de son vivant. L'autre est la femme d'un compositeur de musique; quand elle se reporte, dans le sommeil magnétique, à une existence antérieure dans une autre planète, elle parle la langue de cette planète; et dans les phrases qu'on a notées par écrit, on aurait reconnu la langue sacrée des Bohémiens.

Ces faits pourraient s'expliquer par l'hypothèse spirite. En tous cas, cette hypothèse est la seule qui, en l'état actuel de nos connaissances, puisse rendre compte des deux cas si singuliers rapporté par M. Flournoy (pp. 404-411) au sujet du syndic Chaumontet et du curé Burnier, morts tous les deux, il y a environ un demi-siècle. Mlle Smith, qui n'en avait jamais entendu parler, les a vus d'abord en transe, comme s'ils étaient vivants dans leur pays, puis à l'état d'esprit. C'est alors qu'ils sont venus successivement s'emparer de sa main pour affirmer leur identité en donnant leur nom, leur profession, la date de leur mort; toutes choses qui ont été reconnues parfaitement exactes et écrites de la même écriture que ces personnages avaient de leur vivant, comme on peut s'en assurer par les facsimilés contenus dans le livre de M. Flournoy.

Nous entrons, avec ces phénomènes, dans une contrée brumeuse située entre le monde invisible et le monde visible, où se confondent, d'une façon encore inextricable, les produits de notre imagination et les formes que peut prendre la matière dans un état de dilatation non perceptible par les sens ordinaires.

Parmi ces formes il faut signaler, en premier lieu, le corps éthéré, dont l'existence était enseignée par les anciens philosophes et semble aujourd'hui prouvée par des expériences directes. Voici du reste l'opinion de M. Flournoy sur ce sujet, que la science officielle n'a encore abordé qu'avec une extrême réserve.

« Le corps éthéré, périsprital, astral, fluidique, etc., des occultistes et de beaucoup de penseurs qui ne le sont point, n'est une notion scientifiquement absurde que, quand l'on en fait un intermédiaire équivoque ou nuageux entre l'âme et le corps, un *tertium quid* inassignable, un médiateur plastique dont nul ne sait s'il est matériel ou spirituel ou autre chose. Mais conçu comme un tourbillon ou un système de mouvements de l'éther, il n'a rien d'absolument anti ou extra scientifique par nature; le rapport entre les faits de conscience, subjectifs, et les faits matériels, objectifs, reste essentiellement le même — également inintelligible vu l'hétérogénéité de ces deux ordres de phénomènes, mais également susceptible (au moins en théorie) de déterminations empiriques et de lois précises — soit que l'on considère le monde matériel sous la forme impondérable de l'éther, ou sous la forme pondérable des atomes chimiques, des molécules physiques, et des éléments anatomiques. Rien ne s'opposerait donc radicalement, au point de vue des sciences naturelles, à l'existence d'esprits *désincarnés* promenant dans l'espace leurs tourbillons d'éther; tandis que nous autres, esprits *incarnés*, nous y traînons par surcroît un

lourd revêtement d'atomes pondérables, à travers lesquels nous subissons peut-être (surtout les médiums) certaines influences, de la part de ces voisins intangibles mais sources de vibrations diverses dont nos organismes laisseraient passer les unes et absorberaient les autres, comme pour toute espèce d'ondes (p. 364). »

... « Pour me résumer, il me semble indispensable de séparer nettement le *Spiritisme-Religion*, qui est un ensemble de croyances et de pratiques chères à beaucoup de gens, du *Spiritisme-Science*, simple hypothèse destinée à expliquer certains phénomènes relevant de l'observation. Le premier ne me dit rien, ou plutôt il m'amuse ou me répugne suivant les circonstances; mais les sentiments plus relevés et dignes de tout respect qu'il inspire à ses adeptes m'imposent le devoir de le laisser hors de cause et de l'ignorer ici. Le second, en revanche, ne manque pas de m'intéresser comme il intéresse tous les curieux de la Nature.

« Car ce n'est pas une question banale que de se demander si les individualités humaines ou animales continuent à intervenir d'une façon effective dans les phénomènes physiques, physiologiques, psychologiques de cet univers, après la perte de leur organisme corporel et visible. S'il y a des faits qui l'établissent d'une manière péremptoire, que de problèmes en jaillissent, et quel champ inattendu d'investigation cela n'ouvre-t-il pas à nos sciences expérimentales! Et si l'hypothèse est fausse, quoi de plus captivant que l'étude des singuliers phénomènes qui ont pu lui donner naissance, la recherche des causes véritables dont l'enchevêtrement parvient à simuler avec plus ou moins de perfections le retour des défunts dans notre monde observable! On comprend donc que, même dépouillée de tous les accessoires émotionnels dont elle s'enveloppa si facilement dans le cœur et l'imagination des hommes, la question de l'immortalité empirique et des interventions spirites, apparentes ou réelles, conserve son importance scientifique et mérite d'être discutée, avec la calme sérénité, l'indépendance, la rigueur d'analyse qui sont le propre de la méthode expérimentale. »

ALBERT DE ROCHAS.

Dr Paul Sollier. LE PROBLÈME DE LA MÉMOIRE, *Essai de psycho-mécanique* (Paris, F. Alcan, 1900).

Quel que soit le jugement que l'on porte sur le point de vue de M. Sollier, sur sa méthode, sur sa doctrine philosophique, son livre se recommande par une analyse serrée et approfondie des faits, par des distinctions et des définitions heureuses.

[illegible] est simple. La division des chapitres, si l'on met à part [illegible] actuelles sur le mécanisme de la mémoire) et le [illegible] de la mémoire : évolution, siège et mécanisme), cor[illegible] [illegible]es opérations du souvenir : la conservation, la repro-

duction et la reconnaissance. Ces opérations sont nettement définies, distinguées les unes des autres, décomposées en opérations plus simples, étudiées dans leur mécanisme, rattachées à leurs conditions anatomiques, physiologiques et psychologiques.

M. Sollier est un esprit analytique. Il pénètre fort avant dans le détail des faits, démêle leurs nuances. Il éprouve aussi le besoin, plus rare qu'on ne pense, de voir clair dans ses idées, de les pousser jusqu'au bout et de les mettre d'accord. Légèrement modifié, un mot de Guyau, qu'il cite, pourrait être sa devise : « Savoir, c'est se figurer. » Ainsi il rejette les notions courantes sur la conservation comme vagues, incohérentes et confuses ; il essaie de se représenter à sa manière, et sans contradiction, ce que la conservation peut être, de se la *figurer* vraiment. A cet effet, il passe en revue et discute les hypothèses suivantes : Une même cellule cérébrale reçoit-elle d'un objet, ou d'une excitation donnée, des modifications successives et diverses? Le souvenir alors n'est plus possible; il y aurait en effet autant de souvenirs que d'excitations renouvelées. Au contraire, la même cellule est-elle modifiée à jamais d'une façon unique par une excitation donnée? Alors on ne distinguerait plus les souvenirs successifs d'une même chose. Y aurait-il enfin une cellule pour chaque impression? Cela est matériellement impossible, vu le nombre des cellules, et celui des impressions qui se produisent au cours d'une vie humaine. Comment donc se représentera-t-on la mémoire? Si l'on décompose le souvenir d'un objet, ou trouve qu'il est formé d'une part, par des impressions de même nature (visuelles, par ex.) ou de nature différente, mais toujours données ensemble (visuelles, auditives, etc.), d'autre part, par des impressions affectives, cénesthésiques, qui ne sont jointes aux premières que par accident. Le premier groupe est l'élément constant, le second l'élément variable du souvenir. Ces deux groupes étant toujours associés, et l'étant, à chaque perception, de façons différentes, grâce au premier, on n'a d'un même objet qu'un souvenir unique, et, grâce au second, pourtant on distingue les souvenirs successifs de cet objet. Ainsi M. Sollier rassemble dans une conception systématique les aspects différents, et en apparence contradictoires, de la conservation.

Il a de même une conception précise, pénétrante et neuve, de la reproduction. Il distingue d'abord *l'évocation* de la *reproduction* (la première se produisant sans la seconde dans la surdité, la cécité verbales, et la seconde sans la première dans la réminiscence, l'aphasie amnésique), et ensuite la *reproduction* elle-même de la *reviviscence*, la reviviscence étant une reproduction intégrale, le réveil d'un état antérieur, où la personnalité se trouvait engagée tout entière, autrement dit le souvenir « non de tels ou tels objets en plus ou moins grand nombre », mais « de ces objets et de l'état émotionnel et cénesthésique qui en a accompagné l'impression ».

Cette dernière distinction est capitale. On la trouve à la base de

toutes les théories de M. Sollier; elle est la clef de son système. La théorie de la conservation la faisait pressentir, bien plus l'impliquait déjà; celle de l'évocation, de la reconnaissance en vont également sortir. En effet, il y a *réviviscence*, quand les états cénesthésiques et sensoriels reparaissent ensemble, et *reproduction*, quand les états sensoriels reparaissent seuls; cela revient à dire qu'il y a *réviviscence*, quand les souvenirs sont *personnels* (la cénesthésie étant la conscience du moi) et *reproduction* quand les souvenirs sont des états dépersonnalisés ou objectivés. Mais en réalité il n'y a jamais (ou rarement) reproduction pure; les souvenirs renferment toujours un élément personnel ou cénesthésique; et c'est par là justement qu'ils sont *reconnus* (reconnus veut dire attribués au moi); c'est pour cela aussi que nous distinguons, comme on l'a vu, nos souvenirs différents d'une même chose. Maintenons toutefois la distinction de la reproduction intégrale et partielle des souvenirs (réviviscence et reproduction); nous distinguerons alors aussi deux procédés d'évocation : l'évocation d'un fait isolé, par un effort de réflexion, de raisonnement, d'imagination constructive et combinatrice, et l'évocation de l'état cénesthésique associé au souvenir qu'on cherche, laquelle a lieu sans qu'on sache comment, d'une façon aveugle, machinale. M. Sollier ajoute d'ailleurs que la reproduction est toujours automatique, ce qui parait entraîner que le second mode d'évocation est le seul et que le premier s'y ramène.

Je simplifie, j'abrège les théories de M. Sollier; je les rapproche aussi et les fonds ensemble; j'en extrais, pour ainsi dire, le résidu psychologique, j'en marque la direction générale ou la tendance. Je laisse de côté la partie historique et critique du livre. Mais j'en dois reprendre l'analyse au point de vue physiologique.

Pour comprendre les faits mnésiques, M. Sollier dit qu'il faut d'abord se les figurer, et figurer est le mot propre: c'est en images matérielles et sensibles qu'il se les représente. Il en détermine le siège cérébral, en décrit le mécanisme, et croit par là en pénétrer la nature. Si le souvenir est distinct de la sensation, c'est que, contrairement à l'opinion de Bain, celle-ci a lieu dans le centre fonctionnel, celui-là dans le centre psychique (lobe frontal). Alors même qu'il y a, non sensation brute, mais perception, c'est-à-dire que l'excitation est transmise du centre récepteur au centre percepteur, la perception ne se confond pas davantage avec le souvenir, parce que, dans la perception, l'excitation est centripète (va du centre récepteur au centre percepteur) et que dans le souvenir, elle est centrifuge. Si l'évocation est distincte de la reproduction, c'est qu'elle a lieu dans le lobe frontal, et la reproduction dans le centre moteur ou sensoriel. Ainsi on distingue les opérations de la mémoire d'après les centres où elles s'accomplissent.

Mais il faut tenir compte aussi des modes de fonctionnement de ces centres. La modification qui se produit dans les centres récepteurs est

passagère, celle des centres percepteurs est durable. La mémoire est essentiellement la fonction de ces derniers; mais les centres percepteurs actionnent les centres de réception. Elle est un état dynamique. Si elle se développe par l'exercice, c'est que l'exercice accroît le potentiel de force nerveuse; si elle dégénère, ce n'est pas toujours et uniquement que les centres fonctionnels soient lésés, c'est quelquefois que le potentiel cérébral a baissé. Si des souvenirs différents, sans lien entre eux, peuvent être évoqués en même temps, si, dans la phase régressive, les souvenirs anciens reparaissent, quand les souvenirs récents disparaissent, s'il se produit encore d'autres anomalies du même genre, c'est que la mémoire dépend avant tout de la force nerveuse accumulée, du quantum de cette force, et que la distribution de cette force en tel ou tel centre n'est parfois qu'un effet d'équilibre. Il suit de là qu'il n'y a pas de mémoires spéciales, ou plutôt que la mémoire est à la fois générale et spéciale, à savoir une tension de la force nerveuse, et, comme résultat de cette tension, l'ébranlement de tel ou tel centre. On a reconnu la traduction en termes physiologiques de la thèse psychologique exposée plus haut.

Selon nous, le livre de M. Sollier peut servir à éclairer l'importante question des rapports de la personnalité et de la mémoire. Sans reconnaissance, sans attribution au moi des états reproduits, sans personnalité en un mot, il n'y a pas de mémoire. Mais d'autre part, si la mémoire n'élimine pas en partie ses éléments personnels ou affectifs, si elle ne s'intellectualise pas, elle reste par là même imparfaite, elle manque d'élasticité, de souplesse; c'est en ce sens qu'elle a pour condition l'oubli; elle doit se limiter pour s'étendre. Il semble qu'il y ait deux sortes de mémoire : l'une affective, rêveuse, restauration intégrale du passé; l'autre intellectuelle, utilitaire, procédant par choix dans ses évocations, et impersonnelle. Plus exactement, la mémoire se meut entre deux limites : la hantise du passé retrouvé, ou « réviviscence », et le détachement du passé revenu, ou réminiscence. L'un comme l'autre de ces états est la négation de la mémoire, laquelle est à la fois, comme dit M. Sollier, générale et spéciale, implique la distinction et la relation de « la mémoire et du souvenir », est une fonction du cerveau tout entier et le fonctionnement d'un centre particulier du cerveau. Telle est la conclusion qui pour nous se dégage du livre de M. Sollier, quoiqu'elle n'y soit point exprimée.

Il reste à louer dans ce livre la richesse d'information dont notre compte rendu n'a pu donner l'idée, la précision de l'analyse (voir le premier chapitre, et dans le dernier, la critique de la loi de régression de Ribot), l'art ingénieux avec lequel sont débrouillés des faits obscurs par nature, complexes, divers, parfois déconcertants et étranges, et que cache et obscurcit encore « une montagne de notions acquises ». La théorie que M. Sollier donne de la mémoire est surtout représentative ou figurative. Peut-être trouvera-t-on qu'il se complait dans les schémas, les comparaisons (il développe longuement celle de la

mémoire et de l'aimantation), qu'il abuse surtout des comparaisons, et même des raisons, tirées de la physiologie et du mécanisme nerveux; on sera tenté d'opposer au psycho-mécanisme, qu'il présente comme la conclusion de son livre, cette remarque de Leibniz que celui qui entrerait dans le cerveau comme dans un moulin et en démonterait le mécanisme ne serait pas en un sens plus avancé, car il n'y « trouverait que des pièces qui se poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception ». Mais la querelle philosophique qu'on lui peut faire n'ôte rien à la valeur psychologique de son livre, qui est ici principalement, sinon uniquement, en cause.

L. DUGAS.

Dr J.-M. Raulin. — LE RIRE ET LES EXHILARANTS (*Etude anatomique, psycho-physiologique et pathologique*), pp. 292, Paris, Baillière, 1900.

« Il y a deux choses dans le rire : le geste et l'idée. » De ces deux éléments, c'est surtout le premier qu'analyse cette monographie. Sans doute elle n'oublie ni les remarques sur le côté psychologique du rire ni les explications proposées; les citations empruntées aux philosophes et aux littérateurs éclairent les remarques cliniques et physiologiques : l'idée y tient donc une large place. Mais c'est surtout par l'analyse précise du geste et par sa documentation physiologique et médicale que ce travail constitue, pour la psychologie du rire, la plus importante contribution scientifique qui ait paru depuis longtemps.

Le rire, complet ou incomplet, normal ou pathologique, offre, à des degrés divers, trois éléments : 1° les modifications musculaires; 2° les modifications circulatoires et respiratoires; 3° le processus nerveux.

Les modifications musculaires portent surtout sur cet ensemble de muscles, que l'homme seul a complètement développés, et qui constituent la zone gélasine : espace compris entre les côtés d'un angle droit construit sur la ligne des lèvres, le sommet appuyé à leur commissure. Parmi ces muscles, c'est au grand zygomatique que Duchenne de Boulogne, dans son mécanisme de la physionomie, avait attribué l'influence prépondérante : le Dr Raulin montre qu'il ne fait que schématiser la contraction des autres muscles et (selon la théorie de Cruveilhier et Ch. Bell) *mimer* le rôle d'expirateur facial. D'ailleurs, tous ces muscles participent au rire qui les gagne les uns après les autres, à mesure qu'il se développe. Il commence au bas de la zone gélasine et remonte en gagnant progressivement, jusqu'au muscle palpébral ou évolue à rebours. Son intensité se mesure ainsi à l'espace qu'il couvre sur cette zone : et c'est là aussi qu'il rencontre le cran d'arrêt que le rire faux ne peut franchir ; pas de schème complet du rire dans la simulation, quand manque l'état physiologique correspondant à l'expression du rire, et la volonté la plus forte se heurte et se brise ici à une absolue résistance de l'organisme, sans parvenir à

imposer à la physionomie le vrai masque du rire. Toute la partie inférieure de la zone gélasine obéit donc à la volonté, tandis que la partie supérieure ne cède qu'à la poussée de l'organisme. Et c'est, jusqu'à présent, le seul cas où nous puissions saisir sur le vif une différence entre l'émotion vraie et sa parodie : si toutefois le rire est vraiment l'expression de la seule joie, ce que n'accorde pas le Dr Raulin. Pour lui « le rire n'appartient strictement à aucun système d'émotion », car, l'expression d'une émotion implique arrêt de la tendance qui lui a donné naissance : tel le recul dans l'horreur. Or le rire résulte, au contraire, d'une diffusion non systématisée de l'excitation nerveuse : aussi l'observe-t-on chez celui dont la force passe le besoin ou qui n'a plus le contrôle de sa force. Signalons cette théorie sans la discuter ici.

Sur les fonctions respiratoires et circulatoires, les premiers degrés du rire n'ont qu'une influence insensible : mais leur action croît à mesure que le rire se développe. L'expiration se modifie, la glotte s'ouvre et le mécanisme respiratoire est profondément changé, non qu'il devienne plus intense, comme on l'a trop souvent prétendu : le Dr Raulin montre au contraire que les expirations deviennent alors courtes et brusques, saccadées, avec, de temps en temps, des spasmes interrupteurs. Le diaphragme, que Ch. Lévêque appelait le grand ressort du rire physique, intervient alors : mais il intervient bruyamment, précisément parce que les muscles de l'expiration, dont le rire rend l'action prédominante, contrebalancent son action inspiratrice et l'obligent à la défendre. D'où les secousses du rire violent. Et cependant, comme l'on rit alors « à gorge déployée », l'effort qui suppose l'occlusion de la glotte est impossible et, à tout point de vue, le rire nous désarme.

L'action sur la circulation n'est pas moins profonde : depuis l'organe central jusqu'aux extrêmes limites de la périphérie où dominent les vaso-moteurs, l'action du rire se fait sentir : et ainsi vraiment « le rire part du cœur ». A cette action est due la poussée sanguine qui l'accompagne, les troubles, parfois même les syncopes cardiaques consécutives à certains rires extrêmes. L'éclat particulier des yeux (qui achève, avec la contracture du palpébral inférieur, de donner l'expression du rire vrai) résulte précisément des vaso-dilatations dans le système circulatoire de la rétine. Ces constations concordent d'ailleurs avec les théories qui relient les vaso-dilatations à la joie et au plaisir.

Reste à savoir quelles parties du système nerveux commandent toutes ces modifications, et comment elles sont elles-mêmes affectées.

La cause du rire est tantôt centrale, psychique, et tantôt périphérique, toute mécanique : on connait l'effet irrésistible du chatouillement. Comment agissent ces deux causes si diverses? Le problème est encore, à l'étude. Mais l'examen des rires pathologiques et d'hypnose permet déjà de déterminer avec assez de précision les centres d'innervation du rire et les voies suivies par le flot nerveux. Maint rire pathologique, au lieu d'être transitoire et fugace, comme le rire naturel,

reste permanent sur le visage précisément parce qu'il ne correspond à nul état d'âme; c'est une expression à demeure : le geste sans l'idée. L'état des muscles qui paraissent rire est déterminé par des lésions nerveuses organiques et que l'on peut étudier à l'autopsie : ces lésions affectant précisément les centres ou les cordons nerveux qui commandent le système du rire, on saura ainsi quels sont précisément les voies conductrices et les centres d'élaboration du geste. C'est ainsi que les dernières recherches d'anatomie pathologique désignent comme centre de commandement du rire dans l'écorce, l'opercule d'Arnold, et placent le centre de coordination et d'inhibition dans les noyaux gris de la couche optique. Des centres supérieurs, le processus gagne la colonne grise où sont les origines réelles du facial (qui actionne les muscles de la zone gélasine), du pneumo-gastrique et du spinal (nerfs du poumon et du cœur). Plus bas encore, dans la moelle, se trouvent les origines du phrénique, « lequel intervient en dernier ressort pour secouer le thorax au moment du grand rire ». Le processus d'origine centrale suit donc une marche descendante : c'est au contraire en remontant aux centres supérieurs que les excitations périphériques d'où naît le rire, rencontrent les centres d'exécution.

L'intérêt de ce travail est qu'il s'efforce de suivre constamment — et d'expliquer toutes fois qu'il est possible — les modifications physiologiques concomitantes à l'état émotionnel du rire : c'est ainsi une bonne démonstration des modifications somatiques liées à un état mental déterminé. La bibliographie qui termine le volume est précieuse à consulter, malgré ses fautes d'impression : ce défaut limité est d'ailleurs largement compensé par le choix des nombreuses illustrations empruntées à la peinture et à la médecine et qui font de ce travail scientifique une petite œuvre d'art.

Dr J. PHILIPPE.

Höffding. — ESQUISSE D'UNE PSYCHOLOGIE FONDÉE SUR L'EXPÉRIENCE. Traduction française, rédigée avec l'autorisation de l'auteur conformément à la 4e édition danoise, par *Léon Poitevin*, in-8°; Paris, Alcan.

La Revue a déjà rendu compte (tome XXIV) de cet excellent ouvrage lors de l'apparition de sa première édition allemande (1887). Nous formulions alors le regret que la traduction n'eût pas été faite en français et nous ne pouvons que nous réjouir de ce que cette regrettable lacune soit enfin comblée aujourd'hui. D'ailleurs cette traduction française n'est pas la reproduction pure et simple de la 2e édition allemande, qui était jusqu'ici surtout connue parmi nous. Elle correspond à la nouvelle édition danoise et contient à ce titre d'importantes modifications et additions. L'auteur y tient compte, en effet, des travaux récents de Baldwin, Flournoy (types de réaction), Ramon y Cajal et Golgi (structure du système nerveux), Ebbinghaus, Bourdon, Müller et Schumann (reconnaissance et mémoire). Il nous résume, en outre,

les résultats de deux enquêtes personnelles : l'une sur la vivacité et la netteté des souvenirs et des images, l'autre sur les phénomènes de synopsie. Enfin, dans une importante note sur l'association, à propos de la qualification de « psychologue associationniste » que lui applique Wundt (*Physiol. psychol.*, 4e édition), M. Höffding montre très bien combien cette qualification, prise au pied de la lettre, serait inexacte, et il définit lui-même sa véritable attitude avec une netteté qui ne laisse rien à désirer.

Colozza. L'IMMAGINAZIONE NELLA SCIENZA : APPUNTI DI PSICOLOGIA E PEDAGOGIA, in-12; Torino, Paravia, 300 pp.

Ce livre comprend trois choses : une théorie générale de l'imagination; une étude sur son rôle dans les sciences et quelques applications à la pédagogie. L'auteur concentre son exposition sur le second point; aussi, dans cette analyse, nous suivrons l'ordre de l'ouvrage.

Après quelques pages consacrées à l'imagination reproductive en général et particulièrement dans les sciences, M. C... aborde son principal sujet : l'imagination constructive. Par diverses citations (Cl. Bernard, Tyndall, Liebig, etc.), il montre que tous les savants qui ont réfléchi sur la question s'accordent à reconnaître son importance.

Il examine son rôle : 1° dans la position des problèmes. La première forme que prend la vérité dans toute recherche scientifique est la forme problématique. Dans la construction et la solution d'un problème, le processus est identique; 2° dans la formation des hypothèses. « La supposition est un genre dont l'hypothèse de la conjecture sont des espèces ». Tout en reconnaissant le mérite du livre de Naville sur *La logique de l'hypothèse*, il lui reproche de confondre la formation de l'hypothèse avec la découverte de la vérité, problème très différent et bien plus complexe (p. 67). Par divers exemples (la théorie de Darwin, celle de Quatrefages sur le peuplement du globe par voie de migration, etc.), il montre la synthèse énorme de faits et de connaissances exigée par une hypothèse pour être féconde.

L'étude sur « l'imagination dans l'expérimentation » est aussi appuyée sur un assez grand nombre d'exemples empruntés à l'histoire des sciences. L'auteur distingue trois cas : 1° ceux qui ont créé l'hypothèse, préparé l'expérience et imaginé l'appareil approprié; 2° ceux qui ont imaginé l'hypothèse et l'expérience et se sont servi d'appareils déjà inventés; 3° ceux qui ayant trouvé l'hypothèse faite et démontrée ont conçu une nouvelle méthode vérification.

Le chapitre sur « la composition de l'idéal » est judicieux. « L'idéal raisonnable est la conception du possible et de l'indéfiniment possible... il n'exprime qu'une perfection qui peut être successivement réalisée... c'est une conception progressive, sous une forme déterminée,

de la perfection réalisable, à une époque donnée » (p. 104-106). On voit, par ces définitions, que M. C... étend l'idéal au sens complet, sans se borner, comme on le fait à tort, aux créations esthétiques et morales et que, dans sa conception, il évite toutes les divagations auxquelles ce mot a donné lieu. Quelques exemples nous montrent les éléments composant l'idéal moral de Spencer, l'idéal esthétique de Tolstoï et celui tout opposé de Nietzsche. Enfin, nous remarquerons avec l'auteur que si l'idéal diffère tant de la réalité d'où il sort, c'est qu'il n'y a pas de production, dans l'ordre psychique, qui soit simplement la somme de ses éléments composants. Il en est de même pour la construction de l'idéal.

Les rapports entre l'imagination et l'association des idées, le jugement, le raisonnement sont présenté comme il convient, en dehors — ce qui est rare — de tout préjugé intellectualiste. L'auteur montre bien que, réduite à elle seule, l'association serait un débile instrument de création, que l'imagination offre à la raison son contenu et sa matière, l'occasion de fonctionner; le raisonnement transforme l'œuvre de l'imagination en conséquence acceptable et logique; il est une méthode de contrôle, non d'invention. « Sans l'imagination, il n'existe rien sur quoi on puisse chercher et on ne peut raisonner sur un pur inconnu » (p. 137).

Bien plus faible est la partie consacrée au « Mouvement initial de l'imagination » à sa cause première, à son premier moteur. On ne trouve guère sous ce titre que des citations diverses et une énumération des faits invoqués par tous ceux qui attribuent au hasard une grande part dans la création. L'auteur ne propose aucune conclusion nette.

Enfin, cette première partie se termine par l'étude de l'imagination et de ses espèces. M. C... propose une division qui lui est propre : imagination animale, imagination humaine individuelle, imagination humaine-sociale (p. 187). On regrette de ne pas trouver quelques développements sur ces trois espèces, sauf sur la troisième, qui elle-même aurait pu être traitée plus amplement. L'auteur adopte les idées de Schäffle sur l'idéal social qui crée la communion des esprits, organise des institutions. « L'imagination collective agit comme activite coordinatrice des forces sociales ». Mais elle n'est pas la seule forme de l'imagination humaine-sociale; il y en a une autre, non moins importante, qui est devenue organique. C'est celle que nous désignons par des noms de peuples, de temps et de lieu : imagination orientale, grecque, latine, germanique, celtique, etc.

La fin de ce petit volume est consacrée aux applications pédagogiques : à l'éducation de l'imagination reproductive et à celle, plus discutée, de l'imagination créatrice. L'imagination est-elle éducable? Beaucoup de dissensions sur ce point parmi les auteurs. M. Colozza prend parti pour l'éducabilite; mais il existe des imaginations diverses et c'est de ce fait surtout que la pédagogie doit tenir compte. La meilleure méthode d'enseignement est par l'action et la connaissance de

cent problèmes résolus ne vaut pas le travail de solution opéré par l'individu lui-même.

Dans cette dernière partie, comme dans la première, l'auteur insiste avec beaucoup de raison sur le rôle primordial de l'imagination comme source d'invention et sur les préjugés qui attribuent à la méthode une vertu génératrice : elle n'enfante rien par elle-même et, comme le faisait remarquer Condillac : « Les méthodes ressemblent aux parapets qui entourent les ponts; ils n'aident pas le voyageur à marcher; ils l'empêchent seulement de tomber. »

TH. RIBOT.

IV. — Histoire de la philosophie.

George Stuart Fullerton. ON SPINOZISTIC IMMORTALITY. 1 v. in-8° de VIII-154 p. Publications of the University of Pennsylvania; Philadelphie, 1899.

Pour étudier avec succès la doctrine de Spinoza relative à l'immortalité, M. Fullerton nous explique en premier lieu la doctrine spinoziste du monde des *existences*, en second lieu celle du monde des *essences*, en troisième lieu le *passage de la servitude à la liberté*. Une quatrième et dernière partie a pour objet de déterminer exactement le caractère religieux de Spinoza et du spinozisme. — Cette étude critique, l'auteur nous en avertit dès la préface, n'est pas une apologie de Spinoza. La philosophie spinoziste appartient, d'après lui, à une manière de penser qui a fait son temps, et il serait heureux s'il contribuait à éloigner de ce point de vue arriéré les esprits contemporains. D'ailleurs, il rend pleine justice au sérieux de la doctrine et à la force d'esprit dont elle témoigne. Il a voulu traiter Spinoza en philosophe et non en poète, et c'est ce qui explique la sévérité de sa critique. Il a étudié la doctrine surtout dans l'*Ethique*, et il a appuyé toutes ses assertions sur des citations nombreuses. Sans abuser des rapprochements, il a tenu à replacer Spinoza dans son milieu intellectuel.

La doctrine spinoziste des *existences* procède de la distinction cartésienne entre l'étendue et la pensée. Le monde des *choses* et le monde des *idées* constituent deux sphères entièrement séparées, chacune se suffisant à elle-même. — Cette séparation radicale amène naturellement M. Fullerton à l'objection suivante : Comment les idées peuvent-elles représenter les choses, auxquelles elles ne ressemblent en rien? Sur quel fondement Spinoza admet-il l'existence des *choses*? Il y a dans tout cela une confusion qui est un héritage de Descartes et de la Scolastique. — Nouvelle objection : en vertu du parallélisme exact des idées et des choses, l'âme ne devrait pas représenter d'autres corps que le sien, mais uniquement les modifications causées par les autres corps dans celui dont elle est l'idée. Il y a là une équivoque,

qui provient en partie de l'emploi du terme *envelopper*, et de la confusion entre les causes immanentes et les causes transitives. — En résumé, toutes les existences doivent rentrer dans l'un ou l'autre des deux mondes parallèles, celui des corps et celui des idées. Proposition importante, car elle servira à faire éclater les contradictions du système.

Dans sa doctrine des *essences*, Spinoza est un véritable *réaliste*, en dépit de certaines déclarations nominalistes. Il se rapproche beaucoup, à cet égard, de Platon. C'est ce que M. Fullerton essaye d'établir en interprétant les passages de l'*Ethique* et de la *Réforme de l'Entendement* relatifs aux *modes éternels*. Le nominalisme même de Spinoza est une preuve de son réalisme, puisque, ayant refusé toute vertu aux déductions qui procèdent des universaux abstraits, il considère comme la science véritable celle qui déduit toutes choses des essences éternelles, et avant tout de l'essence divine. Ce qui est vrai, c'est que les essences éternelles ne sont pas des universaux *aux yeux de Spinoza*, et qu'il leur accorde une sorte d'existence flottante, à moitié concrète, à moitié abstraite. C'est parce qu'elles sont des universaux qu'il lui est impossible de les déduire les unes des autres suivant un ordre hiérarchique, et qu'il lui est également impossible de déduire de ces essences les modes réels de l'étendue et de la pensée. C'est parce qu'il ne voit pas en elles des universaux qu'il peut les fondre dans l'unité vague de la substance, et qu'il les place *dans* les existences concrètes, changeant indûment la causalité transitive en causalité immanente, et ne remarquant pas que son réalisme institue une troisième espèce d'existences, ce qui est en contradiction avec la répartition exclusive de tous les êtres en deux mondes, les corps et les idées.

C'est encore le caractère inconscient de son réalisme qui permet à Spinoza de tracer à l'âme la voie de l'affranchissement. L'esclavage est une conséquence de la causalité transitive; les choses pâtissent en tant qu'elles dépendent nécessairement des autres choses. Mais la causalité immanente exclut ce mode de dépendance; elle est donc liberté. Or les essences ne sont soumises qu'à la causalité immanente, précisément parce qu'elles sont des universaux. D'autre part, elles sont immanentes aux modes concrets, en particulier aux idées. D'où il suit que les idées vont s'élever au rang des essences et participer au privilège de l'éternité et de la liberté. Cette transformation, et dès lors cet affranchissement, reposent donc sur une série d'équivoques. Le mot *essence* reçoit successivement des significations différentes. L'essence devient d'abord une chose individuelle; suivant cet acception, l'homme est une essence, en tant que la nature humaine exprime la nature de Dieu d'une manière définie et déterminée (*Ethique* IIe partie). A ce moment, les idées adéquates et les idées inadéquates font également partie de l'essence de l'homme. Puis s'introduit la notion du *type* de la nature humaine; c'est ce type qui devient l'essence de l'homme. Et, par une conséquence naturelle, les idées adéquates, qui seules répondent à ce type rationnel, jouissent seules

désormais du privilège de constituer l'essence. Seules actives, elles constituent un empire dans un empire. Elles échappent à la nécessité externe. Elles rattachent leur objet à l'idée de Dieu. Elles sont éternelles, et l'esprit ne périt pas nécessairement avec le corps. — Tel est le fondement de l'immortalité spinoziste. M. Fullerton va donc approfondir le concept de cette immortalité, et il essayera de montrer que lui aussi repose sur une équivoque. L'éternité des essences résulte de leur caractère d'*universaux* ; elle n'a rien de commun avec le temps, ni par suite avec l'immortalité. Les idées adéquates, transformées indûment en essences, sont éternelles à titre d'essences. L'éternité des essences devient continuation d'existence dans la durée, grâce à la confusion que fait Spinoza entre les essences et les modes concrets. — C'est donc en vain que Spinoza s'est efforcé de purifier l'idée d'éternité des conceptions vulgaires relatives à l'immortalité. Il n'a pu y parvenir, pas plus que ne l'avait pu avant lui Augustin. La distinction faite par Augustin entre la vérité telle qu'elle est en soi et son expression purement symbolique est impuissante ici. Une chose ne peut être le symbole d'une autre que si elle lui ressemble par quelque endroit; symboliser l'éternité par le temps, c'est lui attribuer les caractères du temps. Il ne servirait de rien d'invoquer le caractère éternel des vérités mathématiques, car les vérités mathématiques sont des abstractions et non des existences. — La doctrine spinoziste de l'immortalité soulève encore une autre objection. Spinoza a établi le parallélisme absolu des *idées* et des *corps*. Que devient ce parallélisme, dès l'instant que les idées adéquates, transformées en essences, sont immortelles, tandis que le corps périt? C'est en vain qu'en de brèves allusions Spinoza essaye de faire subir aux corps une transformation parallèle à celle des idées. Sa véritable conception est celle de l'aristotélisme, l'éternité de la raison.

Quelle est maintenant la part de l'esprit religieux dans le système de Spinoza? Pour répondre à cette question, il faut distinguer l'auteur et le système. L'auteur ne peut échapper aux influences traditionnelles et aux idées de son temps. Les mots se présentent à lui avec un cortège d'associations, et ils excitent en lui une foule d'émotions. Le système, par lui-même, est exclusif de ces émotions, et il ne comporte par ces associations. Mais l'auteur peut ne pas voir ce désaccord. D'autre part, il ne faut pas, lorsqu'on étudie un système philosophique, y mettre les idées qui se sont formées à une époque ultérieure, et, parce qu'il y a du Spinoza chez Hegel, mettre Hegel en Spinoza. Ce serait, à la manière des Néo-Hégéliens actuels, transformer le travail de la critique en travail d'édification. — Cela posé, le Dieu de Spinoza, tel qu'il se présente *dans le système*, est-il capable d'éveiller l'émotion *religieuse?* L'idée religieuse ne va pas sans un certain anthropomorphisme, et le Dieu spinoziste n'est rien de plus que la Nature, somme des existences, ainsi que le montre clairement la remarquable critique des causes finales qui termine la première partie de l'*Éthique*

L'amour intellectuel de Dieu n'a pas, lui non plus, de caractère vraiment religieux, car il se confond entièrement avec la connaissance des vérités rationnelles. En somme, le sentiment religieux qui anime l'*Éthique* appartient à Spinoza et non à sa doctrine, et il provient de la conscience très imparfaite qu'avait Spinoza de la véritable nature de cette doctrine. — Il en est de même en ce qui concerne l'immortalité. L'immortalité spinoziste, à considérer rigoureusement les choses, exclut le temps, et elle n'est qu'une immortalité nominale. Si on introduit en elle l'idée de la survivance, ainsi que le fait illogiquement Spinoza lui-même, nous avons affaire à une survivance de la raison seule, et nous n'avons pas l'immortalité de la personne, la seule qui ait un caractère religieux. Spinoza, par une illusion subjectiviste, croit trouver l'immortalité de la personne dans celle de la raison; de là l'émotion religieuse de la Ve partie de l'*Ethique*; mais ici encore le sentiment religieux provient d'une inconséquence. — Ainsi, pour apprécier équitablement la valeur et l'originalité du spinozisme, il faut éliminer du système tant ce qui est l'apport du milieu et de la tradition. Le spinozisme, en tant que système, n'a rien de religieux. Il y a beaucoup de choses dans l'*Éthique* qui appartiennent à Spinoza bien plutôt qu'au spinozisme.

M. Fullerton se borne à expliquer la doctrine de Spinoza; il n'a pas l'intention de la juger. Et rien ne permet, dans cette étude très claire, de dire à quel point de vue exact il se placerait pour porter ce jugement. La critique même à laquelle il soumet les thèses spinozistes réclamerait une discussion que nous ne pouvons entreprendre ici, et qui porterait sur la conception même que l'on doit se faire de l'histoire de la philosophie. L'interprétation qu'il donne de la doctrine des essences demanderait aussi à être discutée. On rapprochera avec profit cette interprétation de celle de M. Delbos, qui voit dans l'immortalité spinoziste quelque chose d'autrement fécond et d'infiniment plus actuel.

J. SEGOND.

John Watson. AN OUTLINE OF PHILOSOPHY WITH NOTES HISTORICAL AND CRITICAL, seconde édition; in-12, James MacLehose and sons; XXII, 489 pages).

En sa première édition, cet ouvrage avait un double titre, d'après son double objet, à la fois critique et constructif : COMTE, MILL AND SPENCER : AN OUTLINE OF PHILOSOPHY. Dans la seconde édition, il ne porte plus que le second titre, « le plus approprié », selon l'auteur. Nous avons rendu compte de la première édition, dans le numéro de décembre 1896 de la *Revue philosophique*.

M. Watson nous apprend qu'il s'est contenté, dans la seconde édition, d'un petit nombre de changements, notamment au chapitre VI

(*Philosophy of nature*) et au chapitre X (*Moral philosophy*). Il a ajouté des *notes historiques et critiques* pour donner une vue plus complète des sujets traités et montrer leur filiation historique. « Ces notes, dit-il, peuvent indiquer la difficulté et la complexité des problèmes que le plan primitif du livre m'a forcé de traiter d'une façon quelque peu sommaire (*Préface*, p. v.). »

Ces notes, fort intéressantes, forment une seconde partie, plus du tiers (180 pages) du volume nouveau. Elles sont au nombre de douze : I. *La critique platonicienne et la critique aristotélicienne du sensationisme*; II. *La définition de la philosophie par Aristote*; III. *L'agnosticisme et le scepticisme*; IV. *La connaissance mathématique*; V. *L'association des idées*; VI. *Le principe d'identité ou de non-contradiction*; VII. *La causalité et le système de l'expérience*; VIII. *L'évolution naturelle*; IX. *Descartes et Kant*; X. *La théorie de la connaissance de Lotze*; XI. *L'âme sentante*; XII. *Le problème de la liberté humaine : Kant et Green.*

Nous devons signaler comme méritant l'attention particulière des étudiants en philosophie, auxquels l'ouvrage est destiné, la note IV, consacrée aux théories de Locke, de Berkeley et de Hume sur la connaissance mathématique. M. Watson montre très bien comment ces trois théories sont nées successivement de la psychologie empirique; comment l'application de plus en plus logique de cette psychologie conduit de la première de ces théories à la seconde, et de la seconde à la troisième; comment, dans cette dernière, la psychologie empirique se réduit elle-même à l'absurde par les conséquences auxquelles elle aboutit en géométrie, et qui sont évidemment incompatibles avec cette science. Nous citerons quelques passages.

« Un triangle n'est nullement une image, mais la conception d'une certaine détermination du monde spatial; c'est un universel individualisé, *identique* à tout autre universel individualisé qui contient la détermination de triangularité. Tout concept d'un triangle est à la fois individuel et universel : individuel comme déterminé, universel comme contenant un caractère permanent sans lequel il n'est pas de triangle concevable... La base de ce jugement universel : *Tous les triangles contiennent deux angles droits*, n'est pas la ressemblance d'une sensation ou image particulière avec d'autres, mais la nature identique de tout concept de triangle. La sensation particulière n'est pas en elle-même un objet de connaissance, et l'objet réel, en tant que conçu, est déjà déterminé comme universel, et par conséquent ne reçoit pas son universalité de la comparaison qu'on en fait avec d'autres objets du même type (p. 351)...

« Quand on a réduit (comme le fait Hume) l'étendue visuelle à des impressions de points colorés, il faut expliquer ce qu'on entend en mathématiques par lignes, surfaces, solides. Chacune de ces choses, nous dit-il, est composée de points colorés : d'où il suit que deux lignes sont égales quand elles contiennent le même nombre de points;

mais ces points sont si petits et tellement confondus les uns avec les autres que nous ne pouvons les compter. Il est difficile de traiter cette doctrine sérieusement. Une ligne formée d'un nombre de points colorés ne peut être qu'une collection de surfaces colorées, placées à côté les unes des autres, et par conséquent séparées les unes des autres. Il est impossible que ces points forment une ligne ou plutôt une surface continue. De plus, chacun de ces points ou plutôt de ces surfaces colorées est nécessairement divisible en plusieurs parties, et chaque partie l'est à son tour, en parties plus petites, et ainsi à l'infini. Ce qui ne nous donnera jamais une ligne. Bref, la ligne du mathématicien n'est pas composée de points; elle est continue et il en est de même de la surface et du solide. Une ligne est ou bien la conception d'une direction possible quelconque, ou bien celle d'une limite quelconque d'une surface, et c'est en détruire la nature que de vouloir la réduire à des impressions particulières. D'après cela, il n'est pas surprenant que Hume nie que la géométrie soit une science exacte. Il admet, tout à la fois, qu'il y a des lignes droites, et qu'elles n'ont pas besoin d'être droites. S'il en était ainsi, les résultats des mathématiques appliquées seraient inexplicables. Si une ligne droite n'a pas besoin d'être droite, comment peut-on mesurer les angles formés par les positions successives de la terre relativement au soleil?... Hume suppose, d'abord, que les jugements inexacts de l'observation ordinaire sont identiques avec des impressions individuelles, et ensuite que ces jugements sont définitifs. Ces deux suppositions ne sont pas plus légitimes l'une que l'autre. Le jugement que « deux lignes semblent parallèles », n'est pas une impression, et le jugement que des « lignes parallèles ne peuvent se rencontrer », est tout à fait distinct du jugement que « les objets sensibles placés devant nous ont entre eux la relation de lignes parallèles ». Ce dernier jugement peut être faux, mais on ne saurait prouver qu'il est faux, si l'on ne tient pour universelle et nécessaire la proposition que les lignes parallèles ne peuvent jamais se rencontrer (p. 361 et suiv.). »

On nous permettra de rappeler ici que nous avons fait autrefois, sur la philosophie géométrique de Hume, des observations critiques semblables à celles de M. Watson [1].

F. PILLON.

1. Voyez *Psychologie de Hume*, Introduction, p. XXV-XXIX.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Archiv für Geschichte der Philosophie.
Neunter Band, Neue Folge, II Bd., H. 1, 2, 3, 4, 558 p.

APELT. *Le Philèbe.* — Les défauts de forme, les inégalités dans la marche de la pensée ne fournissent pas un témoignage incontestable contre l'authenticité du Philèbe.

F. HORN. *Le Philèbe.* — A Apelt, qui avait, dans le précédent article, critiqué son examen du Philèbe, Horn répond, mais sans donner, ce semble, de raisons décisives contre l'authenticité.

ALFRED BENN. *L'idée de la nature dans Platon.* — Article intéressant, où sont examinées d'un point de vue tout moderne les conceptions de Platon sur la nature. L'idée de la nature, dit-il, a dans Platon une extension plus grande que dans le langage ou dans la philosophie modernes. Et M. Benn rappelle la *natura naturata* et la *natura naturans*, la nature prise comme réalité objective et la nature d'après nos opinions subjectives, les catégories de la logique de Hegel, etc. Ne risque-t-on pas de dénaturer les théories platoniciennes en y introduisant des idées d'un autre âge?

Ne serait-il pas préférable de séparer les doctrines antiques, qui nous permettraient de faire revivre le monde d'autrefois, des connaissances ou des systèmes actuels qui nous donnent une vue plus prochaine de la réalité objective.

KARL JOEL. *Le* λόγος Σωκρατικός. — A lire pour savoir ce qu'il faut attribuer à Socrate dans les écrivains qui l'ont mis en scène, pour savoir ce qu'il faut penser de Platon et de ses dialogues.

W. LUTOSLAWSKI. *Sur l'authenticité, la suite et les théories logiques de la première des trétralogies platoniciennes.* — L'*Eutyphron*, le *Criton*, l'*Apologie* ont été composés vers 399, le *Cratyle* un peu plus tard, mais avant le *Banquet*, publié peu après 385. Après le *Banquet* Platon écrivit le *Phédon*, plus tard encore, mais avant 378, le *Phèdre*, et avant ou après le *Phèdre*, le *Théétète*.

Le *Parménide* vint beaucoup plus tard, après le Théétète, et fut suivi du *Sophiste*, du *Politique* et du *Philèbe*. Ces conclusions peuvent être examinées, comme les discussions logiques sur lesquelles elles reposent, mais on ne pourrait dire qu'elles soient définitives. D'ailleurs est-il possible d'arriver, sur ce point, à des affirmations incontestables?

PAUL TANNERY. — *Sur la composition de la physique d'Aristote* (second article). — Réponse de M. Tannery à M. Rodier. Puis réplique

de M. Rodier à M. Tannery. M. T. soutient qu'Andronicus se trouvait en présence d'une tradition constante d'après laquelle le traité d'Aristote sur la Nature ne comprenait proprement que cinq livres, mais qu'Eudème aurait utilisé en même temps trois livres περὶ κινήσεως. Andronicus aurait essayé de prouver trois points : 1° le livre V actuel appartient aux Φυσικά d'Aristote ; 2° les livres VI, VII, VIII sont désignés par Aristote sous le titre περὶ κινήσεως ; 3° le livre VI est la suite naturelle du livre V. Pour M. Tannery, le dernier point est indiscutable, mais Andronicus aurait dû reconnaître les trois livres περὶ κινήσεως dans les livres V, VI, VII actuels et rattacher au contraire le livre VIII au livre IV. La solution que propose M. T. s'accorde, selon lui, avec la tradition sur le groupement ancien des trois livres περὶ κινήσεως et elle se prête mieux à l'explication des difficultés spéciales relatives au livre VII. — Les conclusions que M. Tannery tire de ses nouvelles remarques contre certaines des raisons invoquées par M. Rodier ne paraissent à ce dernier fournir aucun appui sérieux à la thèse de M. T. « Les méthodes des mathématiques, dit M. R., ne sont pas applicables à l'histoire de la philosophie ; il est au moins très dangereux de prendre pour point de départ un ou deux textes isolés et d'en tirer *a priori* les conséquences, comme on poursuit les formes successives d'une équation. Ce procédé peut paraître réussir et donner des résultats vraisemblables, quand on ne dispose que d'un petit nombre de fragments. Mais on ne saurait l'employer avec la même apparence de succès, quand il s'agit de doctrines comme celle d'Aristote. Il en reste trop. »

Karl Gneisse. *La théorie de l'apparence de Schiller.* — K. Gneisse revient, dans cet article, sur un point important de l'esthétique de Schiller, exposée par lui dans un ouvrage spécial, *Schillers Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung*, Berlin, 1893.

M. Sartorius. *Platon et la Peinture.* — Diogène Laerce, III, 6, dit expressément que Platon « doit aussi s'être appliqué à la peinture. » Apulée, *Dogm. Platon.*, 2, affirme « que Platon ne dédaignait pas l'art de la peinture ». Sartorius relève dans les dialogues platoniciens un certain nombre de textes qui dénotent une connaissance exacte, parfois profonde de la peinture. Il en résulterait qu'il faut considérer comme exacte l'assertion d'Apulée et même celle de Diogène, puis qu'on doit peut-être utiliser l'œuvre de Platon pour éclairer l'histoire si obscure de la peinture en Grèce.

Joh. Zahlfleisch. *La polémique d'Alexandre d'Aphrodise contre les diverses théories de la vue.*

W.rth. *Le Lysis de Platon est postérieur à 394 avant J.-C.* — On ...n généralement à placer le *Lysis* dans la jeunesse de Platon, ... rth estime qu'il a été composé plus tard : 1° parce qu'il a ... parenté avec le *Banquet* ; 2° parce qu'il contient des atta... des philosophes plus anciens et contemporains ; 3° parce ... e corrélation directe avec les *Mémorables* de Xénophon, ... 394.

M. GRUNWALD. *Miscellen.* — Grunwald donne des fragments de lettres intéressants et en partie inconnus; 1° de Boulainvilliers; 2° de Jac.-Friedr. Fries; 3° de Leibniz; 4° de Lau; 5° de Stosch; 6° de Wachter; 7° de Descartes; 8° de Gassendi; 9° de Chr. Wolf; 10° de T. Ramus; 11° de Spinoza; 12° de Schelling; 13° de J.-G. Fichte; 14° de F.-H. Jacobi; 15° de Schleiermacher.

PAUL TANNERY. *Sur Diodore d'Aspende.* — On ne saurait, avec Ed. Zeller, admettre que le pythagoricien cynique Diodore d'Aspende vivait encore au commencement du IIIe siècle, au temps du sillographe Timon (*Athénée*, IV, 163, d). — On peut, selon M. Paul Tannery, supposer qu'il a vécu au commencement du IVe siècle, qu'il a été le contemporain d'Antisthène et que Sosicrate lui a réellement attribué la priorité pour le costume cynique.

J. BIDEZ. *Observations sur quelques fragments d'Empédocle et de Parménide.* — M. L. Stein a groupé, dans son *Erkenntnistheorie der Stoa*, les premières solutions que le problème de la connaissance a rencontrées chez les Grecs. Pour lui, les essais d'une théorie de la connaissance que la philosophie antésocratique a provoqués avant l'heure ne seraient que des conceptions décousues, tout au plus l'application à une recherche accessoire des principes d'une métaphysique préconçue; l'étude de la pensée aurait fourni des appendices aux cosmogonies et n'aurait jamais devancé ou déterminé la formation de nos connaissances : l'explication de la connaissance dérivait du système de cosmologie que chaque philosophe avait choisi; la recherche de la méthode pouvait précéder ce choix et se rattachait à des polémiques faites pour montrer l'insuffisance des doctrines antérieures. A ce point de vue, M. Bidez examine quelques fragments d'Empédocle; c'est du côté des sciences d'observation que penche Empédocle et c'est par une discipline d'esprit, par une éducation première qu'il faudrait expliquer la méthode d'Empédocle et la tendance à choisir le programme d'Alcméon de préférence à tout autre. Toutefois M. Bidez ne trouve pas cette solution incontestable et souhaite que des esprits mieux préparés s'appliquent à résoudre d'une manière définitive ce difficile problème.

K. O. MEINSMA. *L'insuffisance des biographies de Spinoza.*

LUDWIG STEIN. *La continuité de la philosophie grecque dans le monde byzantin de la pensée.* — Proclus (411-485) est né à Constantinople, Thémistius y a acquis sa culture philosophique; Jean Damascène, mort avant 754, a conservé dans sa Πηγὴ γνώσεως la tradition néo-platonicienne et péripatéticienne : c'est, en fait de dogmes, le théologien classique de l'Orient. Au IXe siècle, un Michel Psellos enseigne la philosophie à Constantinople, le patriarche Photius brille d'une vive lumière. Au Xe siècle on trouve Arethas, disciple de Photius, Nicétas le Paphlagonien, contemporain de l'empereur Constantin Porphyrogénète, qui donne une vive impulsion à l'université de Barda à Constantinople; Suidas, dont le Lexicon est déjà en usage en 976.

Au XIe siècle se place Michel Psellos, professeur de l'Académie à Constantinople, « le premier homme de son temps par l'étendue de son savoir, par son observation pénétrante ». Avec lui commence la renaissance des Byzantins. Jean Italus, son successeur comme professeur, s'occupe surtout d'Aristote, tandis que Psellos s'était attaché à Platon, mais il ne néglige ni Platon ni les néo-platoniciens. Michel d'Ephèse, Eustratius de Nicée vivent au XIIe siècle. Au XIIIe, Nicéphore Blemmides est surnommé le philosophe, Georges Pachymères (1242-1310) écrit un abrégé de la philosophie d'Aristote. Planudes (1260-1310) met en grec des ouvrages latins, le *Songe de Scipion* avec le Commentaire de Macrobe, la *Consolation philosophique* de Boèce, etc. Démétrius Kydones traduit en grec les ouvrages de saint Thomas d'Aquin. Grégoire Palamède écrit en platonicien sa *Prosopopée de l'âme qui se plaint du corps et du corps qui se défend*. Au XIVe siècle, Nicéphore Grégoras, le partisan de Platon, a pour adversaire scientifique l'empereur Jean VI Cantacuzène, le commentateur des écrits d'Aristote. Barlaam, le moine latin qui fut le maître de Pétrarque et de Boccace, va étudier à Byzance, comme à la source, Aristote, déjà reconnu à Rome pour le maître des philosophes.

ANDREW SETH. *L'histoire de la philosophie moderne en Angleterre*, 1891-1895.

AUGUST MESSER. *Franciscus Philelphus, de morali disciplina*. — Nombreuses erreurs relevées par M. A. Messer. Il y a un livre de Maffeo Vegio († 1858) qui est intitulé : *De educatione liberorum et eorum claris moribus libri VI*, et qui est souvent confondu avec celui de Filelfo, *de morali philosophia*. — Filelfo a commencé son livre vers 1473 et il est mort en 1481, sans avoir pu le terminer. Un érudit italien l'imprima pour la première fois en 1552. Il est adressé à Laurent de Médicis. Le premier livre traite des concepts fondamentaux de la morale, *virtus*, *honestum*, *bonum*, *malum*, etc.; le second, des vertus et des vices, en général; le troisième, des concepts, *volontaire* et *involontaire*, etc. Filelfo avait fort bonne opinion de son œuvre : *Nunquam mihi tamen satisfeci magis ulla in materia, quam in his præceptis de moribus*. Rosmini l'a jugée très favorablement.

S. SÆNGER. *John Stuart Mill*. — Sænger place vers 1854, année où parut l'étude de Taine sur le positivisme anglais, l'époque de la plus grande influence de Stuart Mill. Il s'attache à déterminer son originalité.

ED. ZELLER. *La littérature allemande sur la philosophie socratique, platonicienne et aristotélicienne en 1893*.

ANDREW SETH. *L'histoire de la philosophie moderne en Angleterre*, 1894-1895. — (On écrit beaucoup sur Hegel en Angleterre et en Amérique).

F. TOCCO. *L'histoire de la philosophie moderne en Italie, 1892-1893*. — L'*Archiv* annonce en quel sens les membres de l'Académie de Berlin

Dilthey, Diels, Stumpf, Vahlen et Weinhold feront l'édition nationale des œuvres de Kant.

K. PRAECHTER. *Fragments non remarqués de Philon.* — Dans les *Chroniques byzantines* de Siméon Logothète, de Léon le Grammairien, etc., se trouve un abrégé de l'histoire de l'Ancien Testament, d'une forme tout à fait concordante, dont les fragments, comparés avec ce qui nous reste en arménien des *Quæstiones in Genesim* de Philon, paraissent dériver. Les auteurs l'auraient emprunté à des commentaires dont l'existence prouve l'influence exercée par la pensée de Philon sur le moyen âge à Byzance.

MAURICE DE WULF. *Le Problème des universaux dans son évolution historique du* IX[e] *au* XIII[e] *siècle.* — Nous reviendrons sur cet article dans notre prochaine *Revue* des travaux sur la scolastique et le néothomisme.

STEIN. *La philosophie sociale des romans d'État* (chapitre d'un livre paru à Stuttgart : *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*).

EVELINE WRÓBLWSKA. *Le mouvement sociologique actuel en France, considéré plus spécialement par rapport à Gabriel Tarde.*

ED. ZELLER. *La littérature allemande sur la Philosophie platonicienne et péripatéticienne en 1894.* — Zeller signale avec raison, comme devant rendre surtout service aux étudiants et aux commençants, *Aristoteles-Lexicon* de Kappes (Paderborn, Schöning).

FELICE TOCCO. *L'histoire de la philosophie moderne en Italie pendant les années 1892-1893.* F. PICAVET.

Rivista Filosofica.

(juillet-décembre 1899).

C. CANTONI. *Le concept et le caractère de la Psychologie.*

Deux articles écrits à propos de l'ouvrage de M. Guido Villa sur la *Psychologie contemporaine.* M. Villa est disciple de Wundt et de Höffding, et M. Cantoni lui reproche de réserver le nom de *contemporaine* à la psychologie anglaise, allemande et danoise, en négligeant de parti pris la psychologie italienne. Mais ce qui est plus grave, c'est l'appellation de psychologie *moderne* accordée par M. Villa à la seule psychologie expérimentale, comme si la psychologie interne était démodée sans retour, comme si le divorce était prononcé pour jamais entre la psychologie et la philosophie. Et M. Cantoni va s'efforcer d'établir que la psychologie est, aujourd'hui comme jadis, une science *philosophique.* — Pour cela, il examine la classification des sciences proposées par Wundt et critique l'éparpillement des sciences psychologiques qui résulte de cette classification. Il prend Wundt lui-même à témoin de l'importance capitale qu'il convient d'accorder à l'observation interne. Il montre que Wundt, bien différent en cela de certains de ses disciples, ne prétend pas du tout substituer la psychologie expéri-

mentale, et en particulier la psycho-physique, à la psychologie traditionnelle. Nul n'a mieux montré que Wundt la différence profonde qui sépare les faits externes et les faits internes, la distinction radicale entre la causalité naturelle, soumise à la loi de la conservation de l'énergie, et de la *causalité psychique*, soumise à la loi de la *synthèse créatrice*. Il convient d'ajouter à cela le caractère original de tous les états internes qui les rapporte sans exception à un objet. Il est bien clair que des faits aussi particuliers réclament une méthode particulière, celle de l'observation interne, inaugurée par Locke. Cette observation doit être complétée par l'observation externe; mais il ne faut pas accorder, comme le fait Wundt, une importance trop grande à l'étude de l'histoire. Toute observation externe doit, pour être utile au psychologue, être comme transformée par lui en observation interne. De là l'utilité incontestable des œuvres littéraires, telles que les romans. — Il suit de là que la psychologie, science humaine et générale, science de l'esprit, ne peut être séparée de la philosophie, laquelle a pour fin, parmi les principales, de nous donner une connaissance claire de nous-même.

F. Tocco. *L'œuvre posthume de Kant* (*Du passage de la Métaphysique de la Nature à la Physique*).

M. Tocco ne se range ni du côté de M. Kuno Fischer, qui voit dans cette œuvre inachevée de la vieillesse de Kant un ouvrage indigne de son génie, ni du côté de M. Krause, qui voit en elle le plus important des écrits de Kant. Il lui paraît que, si cette œuvre nous manquait, la philosophie de la nature, telle qu'elle est exposée dans les *Metaphysische Anfangsgründe*, serait incomplète. Et il nous fait connaître dans le détail ce qu'il appelle avec raison la grandiose conception de l'éther, digne pendant de l'hypothèse développée dans la *Naturgeschichte des Himmels*. Ce retour à la physique cartésienne est, aux yeux de M. Tocco, en harmonie avec les théories actuelles, et il l'établit par une citation du livre de Hertz sur les *Principes de la mécanique*.

A. Faggi. *Pour la psychologie des sentiments*.

M. Faggi étudie successivement, en s'appuyant sur la vie et l'œuvre de Leopardi (en particulier sur les *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura* récemment publiés) 1° le *sentiment musical*, 2° le *sentiment du vide*, 3° le *plaisir de la douleur*. — Il convient de distinguer le sentiment éveillé par le son comme tel du sentiment musical proprement dit, lequel consiste dans le sentiment de l'*harmonie* des sons. On peut dire, avec Leopardi, que le sentiment du beau, par cela même qu'il suppose toujours une harmonie de ce genre, est l'œuvre de l'expérience, à condition de faire la part de l'innéité physiologique (tempérament). Enfin, on voit que la suggestion n'est pas nécessairement une partie intégrante du sentiment musical. — Les analyses de Léopardi montrent qu'il existe un état que l'on peut appeler le sentiment du *vide*, en regard duquel la douleur même est sentie comme un bien. Mais cet état ne doit pas être considéré comme indifférent; c'est plutôt un état de douleur *indéfinie*. On peut lui opposer le sentiment du *plein*, état

mêlé de plaisir et de peine. — Les théories de Spencer, de Bain, de Bouillier, de Zimmermann, de M. Ribot (explication pathologique), de Leopardi lui-même, ne rendent pas exactement compte du plaisir que l'on éprouve à souffrir. Ce plaisir peut s'expliquer par la loi de relativité, grâce au sentiment du *vide*, dont il vient d'être question. Une douleur moindre est un plaisir relatif. Par là même, ainsi que le dit Leopardi, ce plaisir est un sentiment tout moderne, car les anciens ne concevaient pas ainsi que nous le vide infini de toutes choses. Enfin, on peut admettre avec M. Ribot que ce sentiment est morbide, mais il faudra voir en lui une sorte d'adaptation à l'état anormal, la manifestation d'un véritable instinct de défense.

G. MONTEMARTINI. *Une question de méthode dans l'histoire des doctrines économiques.* L'auteur combat deux thèses soutenues par le professeur Pantaleoni dans son cours à l'Université de Genève : 1° L'histoire des doctrines économiques doit être l'histoire des vérités et non celle des erreurs; 2° En économie politique, il n'y a que deux écoles, celle des savants et celle des ignorants. — M. Montemartini, en appliquant à l'économie politique la théorie générale de la relativité de la connaissance, montre l'impossibilité pour les économistes d'arriver à des propositions absolues, indépendantes de l'époque, du développement intellectuel, des rapports de solidarité qui existent entre les divers phénomènes de la vie sociale; il y a donc nécessairement des *écoles* parmi les économistes, et l'on doit admettre la diversité des méthodes. — D'autre part, comment juger, pour faire l'histoire des doctrines, de ce qui est vrai et de ce qui est faux en matière économique? Il faudrait partir de ce qui est *actuellement* vérité; et, à supposer que ce point de de départ fût admissible, encore faudrait-il, pour le justifier, montrer la manière dont cette vérité s'est formée, c'est-à-dire le balancement entre les propositions fausses et les propositions vraies.

A. PIAZZI. *A propos d'une récente publication pédagogique de Michele Kerbaker (Osservazioni sul riordinamento dell'istruzione secondaria).*

La question de l'école est d'une importance capitale au point de vue du développement social, et en particulier celle de l'école secondaire, qui prépare à l'enseignement de l'Université. Les défauts de l'école secondaire actuelle sont indéniables. L'ouvrage de M. Kerbaker montre très bien ces défauts et suggère le remède. On a prétendu adapter les élèves à des cadres *a priori*. La véritable méthode, basée sur la psychologie, consisterait à tenir compte des aptitudes de l'élève pour régler l'enseignement qu'il reçoit. — M. Piazzi n'admet pas toutes les idées de M. Kerbaker. Il ne veut pas que l'école devienne une sorte d'université où chacun choisisse, suivant son tempérament et ses projets d'avenir, les cours qui lui conviennent le mieux. Il craint que cet enseignement anarchique, dans lequel, suivant une métaphore ingénieuse, on se contenterait de *manger à la carte*, ne rende plus inorganique encore l'œuvre de l'éducation. D'après lui, il faudrait distinguer trois types d'école : 1° l'école classique, 2° l'école technique,

3° l'école classique moderne, intermédiaire entre les deux autres. Ces trois écoles assureraient également l'accès à l'Université. Dans l'école moderne, on donnerait à l'enseignement des sciences plus de développement que dans l'école purement classique. On sacrifierait le grec, mais on conserverait le latin, qui fut l'instrument de la culture universelle. — De la sorte, on établirait une correspondance plus exacte entre l'enseignement et les vocations individuelles.

G. Vidari. *Sur le fondement de la morale.*

M. Vidari examine dans cet article l'ouvrage publié par M. Ferrari sur le *fondement de la morale*, et il en profite pour éclaircir cette question capitale de l'éthique, et aussi pour s'expliquer sur certains reproches que l'on a adressés à son livre : *Rosmini et Spencer*. — Ou bien on réduit la morale aux *faits*, et la question du *fondement* de la morale ne se pose pas ; ou bien il faut, en définitive, placer ce fondement dans l'*absolu*. Telle est la thèse de M. Vidari. — Partant de là, il réfute les objections adressées par M. Ferrari à la morale de Kant, à celle de Hobbes et à celle du théisme, morales que M. Ferrari n'a comprises qu'imparfaitement, parce qu'il a confondu le point de vue *réaliste* de la psychologie avec le point de vue idéaliste de l'éthique. Il suit de là qu'il a cru à tort retrouver dans ces diverses morales le principe d'égoïsme qui est le sien. — La doctrine propre de M. Ferrari, l'*utilitarisme égoïste* ou *rationalisme utilitaire*, repose sur des équivoques. La notion de l'*égoïsme* est confondue arbitrairement par lui avec celle du *subjectivisme*, car il appelle égoïste tout ce qui intéresse le sujet. Il ne réussit pas à maintenir son utilitarisme supérieur contre l'hédonisme des plaisirs inférieurs, son atomisme social contre la réalité sociale. Enfin, il ne démontre pas l'identité qu'il proclame entre l'utilité et les lois rationnelles. L'utilitarisme est par lui-même un empirisme, s'il ne veut pas être un panthéisme ; et l'essai de M. Ferrari est une tentative étrange de conciliation entre Helvétius et Spinoza.

J. Segond.

NÉCROLOGIE

L'un des principaux représentants, sinon le chef, de l'idéalisme français, M. Ravaisson, est mort le 18 de ce mois, à l'âge de quatre-vingt-sept ans. En dehors des travaux qui avaient établi sa réputation parmi les érudits et les artistes, il était très connu du monde philosophique par sa thèse sur l'*Habitude* (1838) ; son *Essai sur la métaphysique d'Aristote* (1846) et son rapport si souvent cité sur *la Philosophie en France au XIXe siècle* (1862). Dans ses *Portraits des philosophes contemporains*, M. G. Séailles a publié sur lui une étude approfondie, contenue dans le tome VI, p. 359 et suiv. (1878) de la *Revue philosophique*. Nous ne pouvons mieux faire que d'y renvoyer le lecteur.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

BRASSEUR. *La question sociale; étude sur les bases du collectivisme*, in-8. Paris, Alcan.

R. P. LEPIDI. *Opuscules philosophiques*, trad. de l'italien par E. Vignon, 1re série, in-12. Paris, Lethielleux.

CH. HUIT. *Les Origines grecques du stoïcisme*, in-8. Paris, Fontemoing.

L. BRUNSCHVICG. *Introduction à la vie de l'esprit*, in-12. Paris, F. Alcan.

J. DE GAULTIER. *De Kant à Nietzsche*, in-12. Paris, « Mercure de France ».

WINDENBERGER. *La République confédérative des petits États*, in-8. Paris, Picard.

OREN TAFT. *Hypothesis for a Ceptacle Theory*, in-12. Chicago.

A. SCHWEITZER. *Die Religionsphilosophie Kant's*, in-8, Tübingen, Mohr (Siebeck).

KURD LASSWITZ. *Wirklichkeiten : Beiträge zum Weltverständniss*, in-8. Felber, Berlin.

G. LOUIS. *Giordano Bruno : seine Weltauschauung und Lebensauffassung*, in-12. Berlin, Felber.

R. VETTER. *Der Menschheitbund*, in-8. Berlin, Felber.

KANT'S. *Kritik der reinen Vernunft*, hgg. v. B. Erdmann. 5te Aufl. in-8. Berlin, Reimer. — *Anhang*. in-8. Berlin, Reimer.

G. TH. FECHNER. *Das Bücklein von Leben nach dem Tode*, 4te Auf. Leipzig, Voss.

USCHRKOFF. *Das Lokalisationsgesetz : eine psychophysiologische Untersuchung*, in-8. Harrassowitz, Leipzig.

WUNDT. *Völkerpsychologie : eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. I. Die Sprache*, in-8. Leipzig, Engelmann.

PAZZI. *L'arte nella folla*, in-12. Palermo. Sandron.

FERRO. *La Critica della conoscenza in Kant e Spencer*, in-12. Savona. Bertolotto.

GENTILE. *L'insegnamento della filosofia nei licei*, in-12. Milano, Sandron.

G. SALVADORI. *Herbert Spencer e l'opera sua*, in-8. Firenze, Lumachi.

M. MARK BALDWIN nous annonce que le tome I de son *Dictionnary of Philosophy and Psychology* (en 3 volumes) est sous presse et que le manuscrit des deux autres tomes est entre ses mains.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XLIX

RECHERCHES EXPÉRIMENTALES

NOTES ET DISCUSSIONS

REVUES GÉNÉRALES ET CRITIQUES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

NÉCROLOGIE

VARIA

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD

VINGT-CINQUIÈME ANNÉE N° 1 JANVIER 1900

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

[illegible]

PARIS

[illegible] BAILLIÈRE ET Cie

[illegible] ÉDITEUR

[illegible]

289

CHE MIN DE FER DU NORD

Services ects entre Paris, l'Allemagne et la Russie.

atre express sur Berlin, trajet en 19 heures.
(Par le Nord-Express, en 17 heures.)

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin, midi 40, 9 h. 25 et 11 h. du soir.
Départs de Berlin, à 1 h. 5, 10 h. et 11 h. 55 du soir.

Quatre express sur Francfort-sur-Mein, trajet en 13 heures.

Départs de Paris, à midi 40, 6 h. 20, 9 h. 25 et 11 h. du soir.
Départs de Francfort, à 8 h. 25 du matin, 5 h. 50 et 11 h. 5 du soir et 1 h. du matin.

Deux express sur Saint-Pétersbourg, trajet en 56 heures.
(Par le Nord-Express, en 46 heures.)

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin et 9 h. 25 ou 11 h. du soir.
Départs de Saint-Pétersbourg, à midi et 8 h. 30 du soir.

Deux express sur Moscou, tra et en 62 heures.

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin et . 25 du soir.
Départs de Moscou, à 5 h. 15 et 10 h. soir.

Nord ss.

Les Mercredis et Samedis de chaque semaine un train de luxe *Nord-Express* circule de Paris et Calais à Berlin et Saint-Pétersbourg.

Aller. — Départ les mercredis et samedis de Paris, à 1 h. 55 soir et de Calais à 2 h. 37 soir. Arrivée à Berlin, les jeudis et dimanches à 8 h. matin, à Saint-Pétersbourg, les vendredis et lundis, à 2 h. 50 soir.

Retour. — Départ de St-Pétersbourg, les samedis et mercredis, à 6 h. du soir. Départ de Berlin, les dimanches et jeudis, à 11 h. soir. Arrivée les lundis et vendredis, à Paris, à 4 h. soir et à Calais, à 3 h. 25 soir.

Services directs entre Paris et Bruxelles.

(Trajet en 5 heures.)

Départs de Paris à 8 h. 20 du matin, midi 40, 3 h. 50, 6 h. 20 et 11 h. du soir.
Départs de Bruxelles à 8 h. et 8 h. 57 du matin, 1 h. et 6 h. 4 du soir et minuit 15.
Wagon-salon et *wagon-restaurant* aux trains partant de Paris à 6 h. 20 du soir et de Bruxelles à 8 h. du matin.
Wagon-salon-restaurant aux trains partant de Paris à 8 h. 20 du matin et de Bruxelles à 6 h. 4 du soir.

Paris à Londres (Viâ Calais ou Boulogne).

Cinq services rapides quotidiens dans chaque sens, trajet en 7 heures, traversée en 1 heure.

Départs de Paris : *viâ* Calais-Douvres : 9 h., 11 h. 50 du matin et 9 h. du soir; — *viâ* Boulogne-Folkestone : 10 h. 30 du matin et 3 h. 45 du soir.
Départs de Londres : *viâ* Douvres-Calais : 9 h., 11 h. du matin et 9 h. du soir; — *viâ* Folkestone-Boulogne : 10 h. du matin et 2 h. 45 du soir.

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

BILLETS DE BAINS DE MER AU DÉPART DE PARIS

Valables 33 jours, non compris le jour du départ

avec prolongation facultative moyennant le paiement d'une surtaxe

Délivrés du samedi, veille de la fête des Rameaux, jusqu'au 31 octobre.

SECTION 1re. — Billets ne donnant pas le droit de s'arrêter aux gares intermédiaires.

GARES de départ à Paris.	GARES D'ARRIVÉE sur le réseau de l'État.	ITINÉRAIRES	PRIX DES BILLETS (Aller et retour compris).		
			1re Cl.	2e Cl.	3e Cl.
Montparnasse ou Austerlitz	Royan	Par toute voie État viâ Chartres et Saumur ou par Tours-transit.	71.30	52.40	38.10
	La Tremblade		74.25	54.20	39 »
	Le Chapus		67.20	49.10	35 »
	Le Château-quai (Ile d'Oléron)		68.70	50.60	36.20
	Marennes		66.25	48.35	34.50
	Fouras		63.90	46.50	33.20
	Châtelaillon		62.35	46.10	32.40
	Angoulins-sur-Mer		61.80	45.70	32.15
	La Rochelle		61.10	45.10	31.80
	Les Sables-d'Olonne		62.60	46.30	32.55
	Saint-Gilles-Croix-de-Vie		64.55	46.55	32.70
Montparnasse ou Saint-Lazare	Challans	Les voyageurs pour ces stations peuvent s'arrêter 48 h. à NANTES soit à l'aller soit au retour.	63.35	44.65	31.35
	Bourgneuf		58.50	42.90	30.10
	Les Moutiers		58.50	43.30	30.40
	La Bernerie		58.50	43.35	30.60
	Pornic		58.80	44.30	31.15
	Saint-Père-en-Retz		58.50	43.30	30.65
	Paimbœuf		59.05	43.30	30.80

SECTION 2e. — Billets donnant le droit de s'arrêter aux gares intermédiaires.

GARES de départ à Paris.	GARES D'ARRIVÉE sur le réseau de l'État.	ITINÉRAIRES	PRIX DES BILLETS (Aller et retour compris).		
			1re Cl.	2e Cl.	3e Cl.
Montparnasse ou Austerlitz	Royan	Faculté d'arrêter entre CHARTRES ou TOURS et la station balnéaire.	80.65	61.20	43.50
	La Tremblade		83.80	63.30	44.55
	Le Chapus		77.05	58.20	40 »
	Le Château-quai (Ile d'Oleron)		78.55	59.70	41.20
	Marennes		76.10	57.50	39.45
	Fouras		73.75	55.75	37.90
	Châtelaillon		71.95	55.25	37.05
	Angoulins-sur-Mer		71.35	54.75	36.70
	La Rochelle		70.50	54.20	36.30
	Les Sables-d'Olonne		72.25	56.95	37.20
	Saint-Gilles-Croix-de-Vie		74.50	57.30	37.35

BILLETS DE BAINS DE MER AU DÉPART DES GARES AUTRES QUE PARIS.

Depuis le samedi, veille de la fête des Rameaux, jusqu'au 31 octobre suivant, le réseau des chemins **de fer de l'État** délivre, au départ de toutes ses gares, des billets à prix réduits dits « billets de **bains de mer** », valables pendant 33 jours, non compris le jour de la délivrance.

La validité de ces billets peut être prolongée de 20, 40 ou 60 jours, moyennant le paiement d'un **supplément de 10, 20 ou 30 0/0** du prix primitif.

Les billets de bains de mer sont délivrés pour les destinations suivantes :

Royan, La Tremblade, Le Chapus, Le Château-Quai (île d'Oléron), Marennes, Fouras, Châtelaillon, **Angoulins**, La Rochelle, Les Sables-d'Olonne, St-Gilles-Croix-de-Vie, Challans, Bourgneuf, Les Moutiers, La Bernerie, Pornic, St-Père-en-Retz et Paimbœuf.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR DE TOUTE GARE A TOUTE GARE

Il est délivré, tous les jours, par toutes les gares, stations et haltes du réseau de l'État et pour **tous les parcours** sur ce réseau, des billets d'aller et retour à prix réduits.

Les coupons de retour sont valables : 1° pour les trajets jusqu'à 100 kilomètres, le jour de l'émis**sion, le lendemain** et le surlendemain jusqu'à minuit ; 2° pour les trajets de plus de 100 kilomètres, **un jour** de plus par 100 kilomètres ou fraction de 100 kilomètres.

La durée de validité des billets d'aller et retour peut, à deux reprises, être prolongée de moitié **(les fractions** de jour comptant pour un jour), moyennant le paiement, pour chaque prolongation, **d'un supplément** égal à 10 0/0 du prix du billet. Toute demande de prolongation doit être faite et le **supplément** payé avant l'expiration de la période pour laquelle la prolongation est demandée.

Exceptionnellement, les voyageurs ayant à effectuer un trajet d'au moins 300 kilom. (600 kilom. **aller et retour**), peuvent moyennant un supplément de 1 fr. en 1re classe, 0 fr. 75 en 2e classe et **0 fr. 50 en 3e classe**, se faire délivrer un billet spécial dit billet d'arrêt, leur donnant le droit **de s'arrêter à deux** gares intermédiaires. Les arrêts peuvent avoir lieu, au choix des voyageurs, **soit tous les deux** au retour, soit l'un à l'aller et l'autre au retour.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard. — 1094-99.

Supplément à la REVUE PHILOSOPHIQUE de Février 1900

ROGER et CHERNOVIZ, 7, rue des Grands-Augustins, PARIS.

ANNALES
DE
PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

Revue mensuelle (70e Année)

Fondateur : AUGUSTIN BONNETTY

Directeur : M. l'abbé CH. DENIS, à Neuilly-en-Thelle (Oise).

Sommaire d'Octobre 1899.

Sommaire de Novembre 1899.

Abonnements
- France, par an. . . . . **20 fr.**
- Etranger. . . . . **22 fr.**
- Le numéro . . . . **2 fr.**

REVUE BLEUE

REVUE POLITIQUE ET LITTÉRAIRE

Paraissant le Samedi

19 — Rue des Saints-Pères — PARIS

37e ANNÉE. — 1900

REVUE SCIENTIFIQUE

Paraissant le Samedi

19 — RUE DES SAINTS-PÈRES — PARIS

37e ANNÉE — 1900

Conditions d'abonnement

à la Revue Bleue et à la Revue Scientifique

Chaque livraison contient 64 colonnes de texte in-4

Prix de la livraison : **60** *centimes.*

PRIX D'ABONNEMENT PAR AN

Une seule Revue. Paris et Seine-et-Oise.......................... **25 francs.**
Départements et Alsace-Lorraine. **30** fr. | Union postale......... **35** —
Les deux Revues prises ensemble : Paris et Seine-et-Oise........... **45 francs.**
Départements et Alsace-Lorraine. **50** fr. | Union postale........ **55** —

Verlag von Johann Ambrosius BARTH in LEIPZIG.

ZEITSCHRIFT

FÜR

Psychologie u. Physiologie der Sinnesorgane

In Gemeinschaft mit

S. Exner, E. Hering, J. v. Kries, Th. Lipps, G. E. Müller, C. Pelmann, C. Stumpf, Th. Ziehen

herausgegeben von

Herm. EBBINGHAUS und Arthur KÖNIG

Abonnementspreis 15 Mark pro Band.

Abonnements nehmen alle Buchhandlungen, sowie die Verlagsbuchhandlung an.

Jährlich erscheinen 2—3 Bände, jeder zu 6 Heften. Im Jahre 1900 erscheinen Band 22—24. Bezieher der ganzen Serie erhalten einen ermässigten Preis eingeräumt; die Verlagsbuchhandlung macht gern Offerten.

Welchen reichhaltigen Stoff die Zeitschrift für Psychologie bietet, geht am besten aus der Inhaltseinteilung hervor, die folgende 15 Gruppen aufweist :

I. Allgemeines. II. Anatomie der nervösen Zentralorgane. III. Physiologie der nervösen Zentralorgane. IV. Sinnesempfindungen. Allgemeines. V. Physiologische und psychologische Optik. VI. Physiologische und psychologische Akustik. Die übrigen spezifischen Sinnesempfindungen. VIII. Raum. Zeit, Bewegung, Zahl. IX. Bewusstsein und Unbewusstes. Aufmerksamkeit, Schlaf, Ermüdung. X. Uebung. Assoziation und Gedächtnis. XI. Vorstellungen, Erkenntnislehre, Sprache. XII. Gefühle. XIII. Bewegungen und Handlungen. XIV. Neuro- und Psychopathologie. XV. Sozialpsychologie, Sittlichkeit und Verbrechen.

ANNALES DES SCIENCES POLITIQUES

RECUEIL BIMESTRIEL

Publié avec la collaboration des professeurs et des anciens élèves de l'École libre des sciences politiques

(Quinzième année, 1900)

Comité de rédaction : MM. Émile Boutmy, de l'Institut, directeur de l'École; M. Alf. de Foville, de l'Institut, directeur de la Monnaie; M. R. Stourm, ancien inspecteur des Finances et administrateur des Contributions indirectes; M. Alexandre Ribot, député, ancien ministre; M. Gabriel Alix; M. L. Renault, professeur à la Faculté de droit; M. Albert Sorel, de l'Académie française; M. A. Vandal, de l'Académie française; Aug. Arnauné, Directeur au ministère des Finances; M. Émile Bourgeois, maître de conférences à l'École normale supérieure; Directeurs des groupes de travail, professeurs à l'École.

Secrétaire de la rédaction : M. A. Viallate.

Les sujets traités dans les *Annales* embrassent les matières suivantes : Économie, politique, finances, statistique, histoire constitutionnelle, droits international, public et privé, droit administratif, législations civile et commerciale privées, histoire législative et parlementaire, histoire diplomatique, géographie économique, ethnographie, etc., etc.

CONDITIONS D'ABONNEMENT :

Un an (du 15 janvier) : Paris, **18** fr.; départements et étranger, **19** fr.
La livraison, **3** fr. **50**.

Les trois premières années (1886-1887-1888) se vendent chacune **16** fr., les livraisons, chacune, **5** fr., la quatrième année (1889) et les suivantes se vendent chacune **18** fr., et les livraisons, chacune **3** fr. **50**.

REVUE HISTORIQUE

Dirigée par G. MONOD

Membre de l'Institut, Maître de conférences à l'École normale
Président de la section historique et philologique à l'École des hautes études.

(*25e année, 1900.*)

Paraît tous les deux mois, par livraisons grand in-8° de 15 feuilles, et forme par an trois volumes de 500 pages chacun.

CHAQUE LIVRAISON CONTIENT : I. Plusieurs *articles de fonds*, comprenant chacun, s'il est possible, un travail complet. — II. Des *Mélanges et Variétés*, composés de documents inédits d'une étendue restreinte et de courtes notices sur des points d'histoire curieux ou mal connus. — III. Un *Bulletin historique* de la France et de l'étranger fournissant des renseignements aussi complets que possible sur tout ce qui touche aux études historiques. — IV. Une *analyse des publications périodiques* de la France et de l'étranger, au point de vue des études historiques. — V. Des *comptes rendus critiques* des livres d'histoire nouveaux.

PRIX D'ABONNEMENT :

Un an, pour Paris, 30 fr. — Pour les départements et l'étranger, 33 francs.
La livraison. . . . . 6 francs.
Les années écoulées, chacune 30 fr., le fascicule, 6 fr. — Les fascicules de la 1re année, **9 fr.**

REVUE DE MÉDECINE

Directeurs : MM. les Professeurs Bouchard, de l'Institut; Chauveau, de l'Institut; Landouzy, et Lépine, correspondant de l'Institut.

Rédacteurs en chef : MM. LANDOUZY et LÉPINE.

REVUE DE CHIRURGIE

Directeurs : les Professeurs Ollier, correspondant de l'Institut; Félix Terrier, Berger et Quénu.

Rédacteur en chef : M. FÉLIX TERRIER.

(20e année, 1900)

La *Revue de médecine* et la *Revue de chirurgie*, qui constituent la 2e série de la *Revue mensuelle de médecine et de chirurgie*, paraissent tous les mois; chaque livraison de la *Revue de médecine* contient de 5 à 6 feuilles grand in-8; chaque livraison de a *Revue de chirurgie* contient de 8 à 9 feuilles grand in-8.

PRIX D'ABONNEMENT :

Pour la Revue de Médecine		Pour la Revue de Chirurgie	
Un an, Paris....................	**20 fr.**	Un an, Paris....................	**30 fr.**
Un an, départements et étranger.	**23 fr.**	Un an, départements et étranger.	**33 fr.**
La livraison **2** francs.		La livraison **3** francs.	

Les **deux Revues** réunies : un an, Paris, **45** fr.; départements et étranger, **50** fr.

Les quatre années de la *Revue mensuelle de médecine et de chirurgie* (1877, 1878, 1879 et 1880) se vendent chacune séparément **20** francs; la livraison, **2** francs.
Les dix-huit premières années (1881 à 1898) de la *Revue de médecine* ou de la *Revue de chirurgie* se vendent le même prix. L'année 1899 de la *Revue de médecine*, **20** francs; l'année 1899 de la *Revue de chirurgie*, **30** francs.

JOURNAL DE L'ANATOMIE

et de la Physiologie normales et pathologiques

DE L'HOMME ET DES ANIMAUX

Fondé par Ch. Robin, continué par Georges Pouchet

Dirigé par MATHIAS DUVAL, membre de l'Académie de médecine, professeur à la Faculté de médecine

Avec le concours de MM. les Professeurs Beauregard, Retterer et Tourneux

(36e année, 1900)

Ce journal paraît tous les deux mois et a pour objet : la *tératologie*, la *chimie organique*, l'*hygiène*, la *toxicologie* et la *médecine légale* dans leurs rapports avec l'anatomie et la physiologie, les applications de l'anatomie et de la physiologie à la *pratique de la médecine, de la chirurgie et de l'obstétrique*.

Il forme à la fin de l'année un beau volume grand in-8, de 700 pages environ, avec de nombreuses gravures dans le texte et 30 planches lithographiées ou en taille-douce, en noir et en couleur hors texte.

Un an : pour Paris, **30** fr.; pour les départements et l'étranger, **33** fr.
La livraison **6** francs.

Les treize premières années, 1864, 1865, 1866, 1867, 1868, 1869, 1870-71, 1872, 1873, 1874, 1875, 1876 et 1877, sont en vente au prix de **20** francs l'année, et de **3** fr. **50** la livraison. Les années suivantes, depuis 1878, coûtent **30** fr. La livraison **6** fr.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

CHEMIN DE FER DU NORD

Services directs entre Paris, l'Allemagne et la Russ

Quatre express sur Berlin, trajet en 19 heures.
(Par le Nord-Express, en 17 heures.)

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin, midi 40, 9 h. 25 et 11 h. du s
Départs de Berlin, à 1 h. 5, 10 h. et 11 h. 55 du soir.

Quatre express sur Francfort-sur-Mein, trajet en 13 heures.

Départs de Paris, à midi 40, 6 h. 20, 9 h. 25 et 11 h. du soir.
Départs de Francfort, à 8 h. 25 du matin, 5 h. 50 et 11 h. 5 du so
1 h. du matin.

Deux express sur Saint-Pétersbourg, trajet en 56 heures.
(Par le Nord-Express, en 46 heures.)

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin et 9 h. 25 ou 11 h. du soir.
Départs de Saint-Pétersbourg, à midi et 8 h. 30 du soir.

Deux express sur Moscou, trajet en 62 heures.

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin et 9 h. 25 du soir.
Départs de Moscou, à 5 h. 15 et 10 h. 30 du soir.

Nord-Express.

Les Mercredis et Samedis de chaque semaine un train de luxe
Express circule de Paris et Calais à Berlin et Saint-Pétersbourg.

Aller. — Départ les mercredis et samedis de Paris, à 1 h. 55 soir
Calais à 2 h. 37 soir. Arrivée à Berlin, les jeudis et dimanches à 8 h.
à Saint-Pétersbourg, les vendredis et lundis, à 2 h. 50 soir.

Retour. — Départ de St-Pétersbourg, les samedis et mercredis
du soir. Départ de Berlin, les dimanches et jeudis, à 11 h. soir.
les lundis et vendredis, à Paris, à 4 h. soir et à Calais, à 3 h. 25 soir

Services directs entre Paris et Bruxelles.

(Trajet en 5 heures.)

Départs de Paris à 8 h. 20 du matin, midi 40, 3 h. 50, 6 h. 20
du soir.
Départs de Bruxelles à 8 h. et 8 h. 57 du matin, 1 h. et 6 h. 4 du
minuit 15.
Wagon-salon et *wagon-restaurant* aux trains partant de Paris
du soir et de Bruxelles à 8 h. du matin.
Wagon-salon-restaurant aux trains partant de Paris à 8 h. 20 du
de Bruxelles à 6 h. 4 du soir.

Paris à Londres (Viâ Calais ou Boulogne.)

Cinq services rapides quotidiens dans chaque sens, trajet en 7 heures
traversée en 1 heure.

Départs de Paris : *viâ* Calais-Douvres : 9 h., 11 h. 50 du matin
soir ; — *viâ* Boulogne-Folkestone : 10 h. 30 du matin et 3 h.
Départs de Londres : *viâ* Douvres-Calais : 9 h., 11 h. du matin
soir ; — *viâ* Folkestone-Boulogne : 10 h. du matin et 2 h.

…EMINS DE FER DE L'ÉTAT

BILLETS DE BAINS DE MER AU DÉPART DE PARIS

Valables 33 jours, non compris le jour du départ

avec prolongation facultative moyennant le paiement d'une surtaxe

…rès du samedi, veille de la fête des Rameaux, jusqu'au 31 octobre.

…ECTION 1re. — Billets ne donnant pas le droit de s'arrêter aux gares intermédiaires.

…ES …épart …aris.	GARES D'ARRIVÉE sur le réseau de l'État.	ITINÉRAIRES	PRIX DES BILLETS (Aller et retour compris). 1re Cl.	2e Cl.	3e Cl.
…rnasse …u …erlitz	Royan	Par toute voie État *via* Chartres et Saumur ou par Tours-transit.	71,30	52,40	38,10
	La Tremblade		74,25	54,20	39 »
	Le Chapus		67,20	49,10	35 »
	Le Château-quai (Ile d'Oléron)		68,70	50,60	36 20
	Marennes		66,25	48,35	34,50
	Fouras		63 90	46,50	33,20
	Châtelaillon		62,35	46,10	32,40
	Angoulins-sur-Mer		61,80	45,70	32,15
	La Rochelle		61,10	45,10	31,80
	Les Sables-d'Olonne		62,60	46,30	32,35
	Saint-Gilles-Croix-de-Vie		64,55	46,55	32,70
…rnasse …u …Lazare	Challans	Les voyageurs pour ces stations peuvent s'arrêter 48 h. à Nantes soit à l'aller soit au retour.	63,35	44,65	31,35
	Bourgneuf		58,50	42,90	30,10
	Les Moutiers		58,50	43,30	30,50
	La Bernerie		58,70	43,55	30,60
	Pornic		58 80	44,30	31,15
	Saint-Père-en-Retz		58,50	43,30	30,65
	Paimbœuf		59,05	43,30	30,80

SECTION 2e. — Billets donnant le droit de s'arrêter aux gares intermédiaires.

…ES …épart …aris.	GARES D'ARRIVÉE sur le réseau de l'État.	ITINÉRAIRES	PRIX DES BILLETS (Aller et retour compris). 1re Cl.	2e Cl.	3e Cl.
…rnasse …u …erlitz	Royan	Faculté d'arrêter entre Chartres ou Tours et la station balnéaire	80,65	61,20	43,50
	La Tremblade		83,80	63,30	44,55
	Le Chapus		77,05	58,20	40 »
	Le Château-quai (Ile d'Oléron)		78,55	59,70	41,20
	Marennes		76,10	57,50	39,45
	Fouras		73,75	55,75	37,90
	Châtelaillon		71,95	55,25	37,05
	Angoulins-sur-Mer		71,35	54,75	36,70
	La Rochelle		70,50	54,20	36,30
	Les Sables-d'Olonne		72,25	56,95	37,20
	Saint-Gilles-Croix-de-Vie		74,50	57,30	37,35

…LLETS DE BAINS DE MER AU DÉPART DES GARES AUTRES QUE PARIS.

… le samedi, veille de la fête des Rameaux, jusqu'au 31 octobre suivant, le réseau des chemins de l'État délivre, au départ de toutes ses gares, des billets à prix réduits dits « billets de … mer », valables pendant 33 jours, non compris le jour de la délivrance.

…lidité de ces billets peut être prolongée de 20, 40 ou 60 jours, moyennant le paiement d'un …ent de 10, 20 ou 30 0/0 du prix primitif.

…llets de bains de mer sont délivrés pour les destinations suivantes :

…, La Tremblade, Le Chapus, Le Château-Quai (Ile d'Oléron), Marennes, Fouras, Châtelaillon, …ns, La Rochelle, Les Sables-d'Olonne, St-Gilles-Croix-de-Vie, Challans, Bourgneuf, Les Mou… …Bernerie, Pornic, St-Père-en-Retz et Paimbœuf.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR DE TOUTE GARE A TOUTE GARE

… délivré, tous les jours, par toutes les gares, stations et haltes du réseau de l'État et pour … parcours sur ce réseau, des billets d'aller et retour à prix réduits.

…oupons de retour sont valables : 1° pour les trajets jusqu'à 100 kilomètres, le jour de l'émis… lendemain et le surlendemain jusqu'à minuit ; 2° pour les trajets de plus de 100 kilomètres, … de plus par 100 kilomètres ou fraction de 100 kilomètres.

…rée de validité des billets d'aller et retour peut, à deux reprises, être prolongée de moitié …tions de jour comptant pour un jour), moyennant le paiement, pour chaque prolongation, …pplément égal à 10 0/0 du prix du billet. Toute demande de prolongation doit être faite et le …ent payé avant l'expiration de la période pour laquelle la prolongation est demandée.

…ionnellement, les voyageurs ayant à effectuer un trajet d'au moins 300 kilom. (600 kilom. … retour), peuvent moyennant un supplément de 1 fr. en 1re classe, 0 fr. 75 en 2e classe et … en 3e classe, se faire délivrer un billet spécial (dit billet d'arrêt), leur donnant le droit de … à deux gares intermédiaires. Les arrêts peuvent avoir lieu, au choix des voyageurs, soit … deux au retour, soit l'un à l'aller et l'autre au retour."

CHEMINS DE FER DE L'OUEST

VOYAGES A PRIX RÉDUITS

EXCURSIONS A L'ILE DE JERSEY

La Compagnie des Chemins de fer de l'Ouest fait délivrer par ses gares de [illegible] (Saint-Lazare et Montparnasse) des billets d'aller et retour pour l'île de Jersey.

Ces Billets sont valables un mois (non compris le jour de la délivrance) et [illegible] être prolongés d'un nouveau mois moyennant le paiement d'un supplément de [illegible]

Leurs prix sont fixés comme suit :

1. *Par Granville (toute l'année).*

1re classe, **67 fr. 80** ; 2e classe, **44 fr. 75** ; 3e classe, **33 fr. 50**

2. *Par Granville et Saint-Malo (toute l'année).*

1re classe, **73 fr. 85** ; 2e classe, **49 fr. 60** ; 3e classe, **37 fr. 65**.

Avec excursion au Mont-Saint-Michel.

Itinéraire : Granville, Jersey, Saint-Malo, Mont-Saint-Michel, ou inversement.

PARIS A LONDRES

Via **Rouen, Dieppe et Newhaven** (par la Gare **SAINT-LAZARE**)

Services rapides de jour et de nuit tous les jours (Dimanches et fêtes compris) **et toute l'année.**

Trajet de jour en 9 heures (1re et 2e classes seulement).

GRANDE ÉCONOMIE

Billets simples, valables pendant 7 jours :		Billets d'aller et retour, valables [illegible] un mois :	
1re classe	**43f 25**	1re classe	**72 [illegible]**
2e classe	**32 »**	2e classe	**52 [illegible]**
3e classe	**23 25**	3e classe	**41 [illegible]**

Departs de Paris (St-Lazare)	10 h. m.	9 h. soir.
Arrivées à Londres — London Bridge	7 h. soir.	7 h. 40 m.
Arrivées à Londres — Victoria	7 h. soir.	7 h. 50 m.

Départs de Londres — London Bridge	10 h. m.	[illegible]
Départs de Londres — Victoria	10 h. m.	[illegible]
Arrivées à Paris (St-Lazare)	6 h. [illegible]	[illegible]

Des VOITURES A COULOIR (W.-C. toilette, etc.)

SONT MISES EN SERVICE

Dans les trains de marée de jour entre PARIS et DIEPPE.

Des Cabines particulières sur les bateaux peuvent être réservées sur demande préalable.

La Compagnie de l'Ouest envoie franco, sur demande affranchie, des petits **[illegible] Indicateurs** du service de Paris à Londres.

AUGMENTATION DE LA DURÉE DE VALIDITÉ

DES BILLETS D'ALLER ET RETOUR

(Grandes lignes)

Faculté de prolongation de ces Billets

Depuis le 15 mars, la validité des billets *Aller et retour* (grandes lignes) [illegible] pour les parcours inférieurs à 31 kilomètres, de **Un à Deux jours** ; ce qui [illegible] ment la durée fixée pour les coupures de 31 à 125 kilomètres.

Les coupures de 126 à 250 kilomètres sont valables 3 jours
— de 251 à 400 — — 4 —
— de 401 à 500 — — 5 —
— de 501 à 600 — — 6 —
— au-dessus de 600 — — 7 —

Cette durée peut, en outre, être, à deux reprises, prolongée de moitié, [illegible] paiement, pour chaque prolongation, d'un supplément égal à 10 0/0 du prix [illegible] billet.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard. — 1094-99.

CHEMIN DE FER DU NORD

Services directs entre Paris, l'Allemagne et la Russie.

Quatre express sur Berlin, trajet en 19 heures.
(Par le Nord-Express, en 17 heures.)

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin, midi 40, 9 h. 25 et 11 h. du soir.
Départs de Berlin, à 1 h. 5, 10 h. et 11 h. 55 du soir.

Quatre express sur Francfort-sur-Mein, trajet en 13 heures.

Départs de Paris, à midi 40, 6 h. 20, 9 h. 25 et 11 h. du soir.
Départs de Francfort, à 8 h. 25 du matin, 5 h. 50 et 11 h. 5 du soir et 1 h. du matin.

Deux express sur Saint-Pétersbourg, trajet en 56 heures.
(Par le Nord-Express, en 46 heures.)

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin et 9 h. 25 ou 11 h. du soir.
Départs de Saint-Pétersbourg, à midi et 8 h. 30 du soir.

Deux express sur Moscou, trajet en 62 heures.

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin et 9 h. 25 du soir.
Départs de Moscou, à 5 h. 15 et 10 h. 30 du soir.

Nord-Express.

Les Mercredis et Samedis de chaque semaine un train de luxe *Nord-Express* circule de Paris et Calais à Berlin et Saint-Pétersbourg.

Aller. — Départ les mercredis et samedis de Paris, à 1 h. 55 soir et de Calais à 2 h. 37 soir. Arrivée à Berlin, les jeudis et dimanches à 8 h. matin, à Saint-Pétersbourg, les vendredis et lundis, à 2 h. 50 soir.

Retour. — Départ de St-Pétersbourg, les samedis et mercredis, à 6 h. du soir. Départ de Berlin, les dimanches et jeudis, à 11 h. soir. Arrivée les lundis et vendredis, à Paris, à 4 h. soir et à Calais, à 3 h. 25 soir.

Services directs entre Paris et Bruxelles.

(Trajet en 5 heures.)

Départs de Paris à 8 h. 20 du matin, midi 40, 3 h. 50, 6 h. 20 et 11 h. du soir.

Départs de Bruxelles à 8 h. et 8 h. 57 du matin, 1 h. et 6 h. 4 du soir et minuit 15.

Wagon-salon et *wagon-restaurant* aux trains partant de Paris à 6 h. 20 du soir et de Bruxelles à 8 h. du matin.

Wagon-salon-restaurant aux trains partant de Paris à 8 h. 20 du matin et de Bruxelles à 6 h. 4 du soir.

Paris à Londres (Viâ Calais ou Boulogne).

Cinq ... *ides quotidiens dans chaque sens*, trajet en 7 heures, traversée en 1 heure.

... Calais-Douvres : 9 h., 11 h. 50 du matin et 9 h. du
...ne-Folkestone : 10 h. 30 du matin et 3 h. 45 du soir.
...*iâ* Douvres-Calais : 9 h., 11 h. du matin et 9 h. du
...ne-Boulogne : 10 h. du matin et 2 h. 45 du soir.

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

BILLETS DE BAINS DE MER AU DÉPART DE PARIS

Valables 33 jours, non compris le jour du départ

avec prolongation facultative moyennant le paiement d'une surtaxe

Délivrés du samedi, veille de la fête des Rameaux, jusqu'au 31 octobre.

SECTION 1re. — Billets ne donnant pas le droit de s'arrêter aux gares intermédiaires.

GARES de départ à Paris.	GARES D'ARRIVÉE sur le réseau de l'État.	ITINÉRAIRES	PRIX DES BILLETS (Aller et retour compris). 1re Cl.	2e Cl.	3e Cl.
Montparnasse ou Austerlitz	Royan	Par toute voie État via Chartres et Saumur ou par Tours-transit.	71.30	52.40	38.10
	La Tremblade		74.25	54.20	39 »
	Le Chapus		67.20	49.10	35 »
	Le Château-quai (Ile d'Oléron)		68.70	50.60	36.20
	Marennes		66.25	48.35	34.50
	Fouras		63.90	46.50	33.20
	Châtelaillon		62.35	46.10	32.40
	Angoulins-sur-Mer		61.80	45.70	32.15
	La Rochelle		61.10	45.10	31.80
	Les Sables-d'Olonne		62.60	46.30	32.55
	Saint-Gilles-Croix-de-Vie		64.55	46.55	32.70
Montparnasse ou Saint-Lazare	Challans	Les voyageurs pour ces stations peuvent s'arrêter 48 h. à NANTES soit à l'aller soit au retour.	63.35	44.65	31.35
	Bourgneuf		58.50	42.90	30.40
	Les Moutiers		58.50	43.30	30.40
	La Bernerie		58.50	43.55	30.60
	Pornic		58.80	44.30	31.15
	Saint-Père-en-Retz		58.50	43.30	30.65
	Paimbœuf		59.05	43.30	30.80

SECTION 2e. — Billets donnant le droit de s'arrêter aux gares intermédiaires.

GARES de départ à Paris.	GARES D'ARRIVÉE sur le réseau de l'État.	ITINÉRAIRES	PRIX DES BILLETS (Aller et retour compris). 1re Cl.	2e Cl.	3e Cl.
Montparnasse ou Austerlitz	Royan	Faculté d'arrêter ou entre CHARTRES et la TOURS et la station balnéaire.	80.65	61.20	43.50
	La Tremblade		83.80	63.30	44.55
	Le Chapus		77.05	58.20	40 »
	Le Château-quai (Ile d'Oleron)		78.55	59.70	41.20
	Marennes		76.10	57.50	39.45
	Fouras		73.75	55.75	37.90
	Châtelaillon		71.95	55.25	37.05
	Angoulins-sur-Mer		71.35	54.75	36.70
	La Rochelle		70.50	54.20	36.30
	Les Sables-d'Olonne		72.25	56.95	37.20
	Saint-Gilles-Croix-de-Vie		74.50	57.30	37.35

BILLETS DE BAINS DE MER AU DÉPART DES GARES AUTRES QUE PARIS.

Depuis le samedi, veille de la fête des Rameaux, jusqu'au 31 octobre suivant, le réseau des chemins de fer de l'État délivre, au départ de toutes ses gares, des billets à prix réduits dits « billets de bains de mer », valables pendant 33 jours, non compris le jour de la délivrance.

La validité de ces billets peut être prolongée de 20, 40 ou 60 jours, moyennant le paiement d'un supplément de 10, 20 ou 30 0/0 du prix primitif.

Les billets de bains de mer sont délivrés pour les destinations suivantes :

Royan, La Tremblade, Le Chapus, Le Château-Quai (ile d'Oléron), Marennes, Fouras, Châtelaillon, **Angoulins, La Rochelle.** Les Sables-d'Olonne. St-Gilles-Croix-de-Vie, Challans, Bourgneuf, Les Moutiers, **La Bernerie,** Pornic, St-Père-en-Retz et Paimbœuf.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR DE TOUTE GARE A TOUTE GARE

Il est délivré, tous les jours, par toutes les gares, stations et haltes du réseau de l'État et pour **tous les parcours** sur ce réseau, des billets d'aller et retour à prix réduits.

Les coupons de retour sont valables : 1° pour les trajets jusqu'à 100 kilomètres, le jour de l'émission, **le lendemain** et le surlendemain jusqu'à minuit; 2° pour les trajets de plus de 100 kilomètres, **un jour de plus** par 100 kilomètres ou fraction de 100 kilomètres.

La durée de validité des billets d'aller et retour peut, à deux reprises, être prolongée de moitié **(les fractions** de jour comptant pour un jour), moyennant le paiement, pour chaque prolongation, **d'un supplément** égal à 10 0/0 du prix du billet. Toute demande de prolongation doit être faite et le **supplément payé** avant l'expiration de la période pour laquelle la prolongation est demandée.

Exceptionnellement, les voyageurs ayant à effectuer un trajet d'au moins 300 kilom. (600 kilom. **aller et retour**), peuvent moyennant un supplément de 1 fr. en 1re classe, 0 fr. 75 en 2e classe et **0 fr. 50 en 3e classe,** se faire délivrer un billet spécial (dit billet d'arrêt), leur donnant le droit de **s'arrêter à deux gares** intermédiaires. Les arrêts peuvent avoir lieu, au choix des voyageurs, soit **tous les deux au retour,** soit l'un à l'aller et l'autre au retour.

INS DE FER DE L'OUEST

VOYAGES A PRIX RÉDUITS

E RSIONS A L'ILE DE JERSEY

des Chemins de fer de l'Ouest fait délivrer par ses gares de Paris Montparnasse) des billets d'aller et retour pour l'île de Jersey, valables un mois (non compris le jour de la délivrance) et peuvent un nouveau mois moyennant le paiement d'un supplément de 10 0/0. fixés comme suit :

1. *Par Granville (toute l'année).*

1re lasse, **67 fr. 80**; 2e classe, **44 fr. 75**; 3e classe, **33 fr. 50**

2. *Par Granville et Saint-Malo (toute l'année).*

1re classe, **73 fr. 85**; 2e classe, **49 fr. 60**; 3e classe, **37 fr. 45**.

Avec excursion au Mont-Saint-Michel.

Itinéraire : Granville, Jersey, Saint-Malo, Mont-Saint-Michel, ou inversement.

PARIS A L NDRES

Via **Rouen, Dieppe et wha ar la Gare SAINT-LAZARE**.

ervices rapides de jour s les jours (Dimanches et Fêtes com l'année.

Trajet de jour en et 2e classes seulement).

GRANDE ONOMIE

illets simples, valables pendant 7 jours :		ets d'aller et retour, valables pendant un mois :	
1re classe	43f 25	1re classe	72f 75
2e classe	32 »	2e classe	52 75
3e classe	23 25	3e classe	41 50

Départs de Paris (St-Lazare).		10 h. m.	9 h. soir.
Arrivées à Londres	London Bridge...	7 h. soir.	7 h. 40 m.
	Victoria	7 h. soir.	7 h. 50 m.

Départs de Londres	London Bridge...	10 h. mat.	9 h. soir
	Victoria	10 h. mat.	8 h. 50
Arrivées à Paris (St-Lazare).		6 h. 55 s.	7 h. 15 m

Des VOITURES A COULOIR (W.-C. toilette, etc.)

SONT MISES EN SERVICE

Dans les trains de marée de jour entre **PARIS** et **DIEPPE**.

Des Cabines particulières sur les bateaux peuvent être réservées sur demande préalable.

La Compagnie de l'Ouest envoie franco, sur demande affranchie, des petits **Guides-Indicateurs** du service de Paris à Londres.

AUGMENTATION DE LA DURÉE DE VALIDITÉ

DES BILLETS D'ALLER ET RETOUR

(Grandes lignes)

Faculté de prolongation de ces Billets

Depuis le 15 mars, la validité des billets *Aller et retour* (grandes lignes) est portée pour les parcours inférieurs à 31 kilomètres, de **Un à Deux jours**; ce qui est également la durée fixée pour les coupures de 31 à 125 kilomètres.

Les coupures de 126 à 250	kilomètres	sont valables	3 jours.
— de 251 à 400	—	—	4 —
— de 401 à 500	—	—	5 —
— de 501 à 600	—	—	6 —
— au-dessus de 600	—	—	7 —

Cette durée peut, en outre, être, à deux reprises, prolongée de moitié, r paiement, pour chaque prolongation, d'un supplément égal à 10 0/0 du prix billet.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard. — 1094-99.

VINGT-CINQUIÈME ANNÉE N° 3 MARS 1900

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1900

Le Bureau de la Rédaction est ouvert le mardi de 3 h. 1/2 à 5 h. 1/2

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

Dirigée par TH. RIBOT

Chaque numéro contient

1° Plusieurs articles de fond ;

2° Des analyses et comptes rendus des nouveaux ouvrages philosophiques français et étrangers ;

3° Un compte rendu aussi complet que possible des *publications périodiques* de l'étranger pour tout ce qui concerne la philosophie ;

4° Des notes, documents, observations pouvant servir de matériaux ou donner lieu à des vues nouvelles.

Prix d'abonnement : Un an : Paris, **30** francs; départements et étranger, **33** francs. — La livraison : **3** francs.

S'adresser pour la rédaction et l'administration au bureau de la *Revue*, 108, boulevard Saint-Germain, 108.

MIN DE FER DU NORD

Services ects entre Paris, l'Allemagne et la Russie.

uatre express sur Berlin, trajet en 19 heures.
(Par le Nord-Express, en 17 heures.)

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin, midi 40, 9 h. 25 et 11 h. du soir.
Départs de Berlin, à 1 h. 5, 10 h. et 11 h. 55 du soir.

Quatre express sur Francfort-sur-Mein, trajet en 13 heures.

)éparts de Paris, à midi 40, 6 h. 20, 9 h. 25 et 11 h. du soir.
)éparts de Francfort, à 8 h. 25 du matin, 5 h. 50 et 11 h. 5 du soir et 1 h. du matin.

Deux express sur Saint-Pétersbourg, trajet en 56 heures.
(Par le Nord-Express, en 46 heures.)

)éparts de Paris, à 8 h. 20 du matin et 9 h. 25 ou 11 h. du soir.
éparts de Saint-Pétersbourg, à midi et 8 h. 30 du soir.

Deux express sur Moscou, trajet en 62 heures.

)éparts de Paris, à 8 h. 20 du matin et 9 h. 25 du soir.
éparts de Moscou, à 5 h. 15 et 10 h. 30 du soir.

Nord-Express.

Les Mercredis et Samedis de chaque semaine un train de luxe *Nord-Express* circule de Paris et Calais à Berlin et Saint-Pétersbourg.

Aller. — Départ les mercredis et samedis de Paris, à 1 h. 55 soir et de alais à 2 h. 37 soir. Arrivée à Berlin, les jeudis et dimanches à 8 h. matin, Saint-Pétersbourg, les vendredis et lundis, à 2 h. 50 soir.

Retour. — Départ de St-Pétersbourg, les samedis et mercredis, à 6 h. du soir. Départ de Berlin, les dimanches et jeudis, à 11 h. soir. Arrivée les lundis et vendredis, à Paris, à 4 h. soir et à Calais, à 3 h. 25 soir.

Services directs entre Paris et Bruxelles.

(Trajet en 5 heures.)

Départs de Paris à 8 h. 20 du matin, midi 40, 3 h. 50, 6 h. 20 et 11 h. du soir.

Départs de Bruxelles à 8 h. et 8 h. 57 du matin, 1 h. et 6 h. 4 du soir et minuit 15.

Wagon-salon et *wagon-restaurant* aux trains partant de Paris à 6 h. 20 du soir et de Bruxelles à 8 h. du matin.

Wagon-salon-restaurant aux trains partant de Paris à 8 h. 20 du matin et de Bruxelles à 6 h. 4 du soir.

Paris à Londres (Viâ Calais ou Boulogne).

Cinq services rapides quotidiens dans chaque sens, trajet en 7 heures, traversée en 1 heure.

Départs de Paris : *viâ* Calais-Douvres : 9 h., 11 h. 50 du matin et 9 h. du soir; — *viâ* Boulogne-Folkestone : 10 h. 30 du matin et 3 h. 45 du soir.

Départs de Londres : *viâ* Douvres-Calais : 9 h., 11 h. du matin et 9 h. du soir; — *viâ* Folkestone-Boulogne : 10 h. du matin et 2 h. 45 du soir.

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

BILLETS DE BAINS DE MER AU DÉPART DE PARIS

Valables 33 jours, non compris le jour du départ

avec prolongation facultative moyennant le paiement d'une surtaxe

Délivrés du samedi, veille de la fête des Rameaux, jusqu'au 31 octobre.

SECTION 1re. — Billets ne donnant pas le droit de s'arrêter aux gares intermédiaires.

GARES de départ à Paris.	GARES D'ARRIVÉE sur le réseau de l'État.	ITINÉRAIRES	PRIX DES BILLETS (Aller et retour compris). 1re Cl.	2e Cl.	3e Cl.
Montparnasse ou Austerlitz	Royan	Par toute voie État *vià* Chartres et Saumur ou par Tours-transit.	71.30	52.40	38.10
	La Tremblade		74.25	54.20	39 »
	Le Chapus		67.20	49.10	35 »
	Le Château-quai (Ile d'Oléron)		68.70	50.60	36.20
	Marennes		66.25	48.35	34.50
	Fouras		63.90	46.50	33.20
	Châtelaillon		62.35	46.10	32.40
	Angoulins-sur-Mer		61.80	45.70	32.15
	La Rochelle		61.10	45.10	31.80
	Les Sables-d'Olonne		62.60	46.30	32.55
	Saint-Gilles-Croix-de-Vie		64.55	46.55	32.70
Montparnasse ou Saint-Lazare	Challans	Les voyageurs pour ces stations peuvent s'arrêter 48 h. à NANTES soit à l'aller soit au retour.	63.35	44.65	31.35
	Bourgneuf		58.50	42.90	30.10
	Les Moutiers		58.50	43.30	30.40
	La Bernerie		58.50	43.55	30.60
	Pornic		58.80	44.30	31.15
	Saint-Père-en-Retz		58.50	43.30	30.65
	Paimbœuf		59.05	43.30	30.80

SECTION 2e. — Billets donnant le droit de s'arrêter aux gares intermédiaires.

GARES de départ à Paris.	GARES D'ARRIVÉE sur le réseau de l'État.	ITINÉRAIRES	PRIX DES BILLETS (Aller et retour compris). 1re Cl.	2e Cl.	3e Cl.
Montparnasse ou Austerlitz	Royan	Faculté d'arrêter entre CHARTRES ou TOURS et la station balnéaire.	80.65	61.20	43.50
	La Tremblade		83.80	63.30	44.55
	Le Chapus		77.05	58.20	40 »
	Le Château-quai (Ile d'Oleron)		78.55	59.70	41.20
	Marennes		76.10	57.50	39.45
	Fouras		73.75	55.75	37.90
	Châtelaillon		71.95	55.25	37.05
	Angoulins-sur-Mer		71.35	54.75	36.70
	La Rochelle		70.50	54.20	36.30
	Les Sables-d'Olonne		72.25	56.95	37.20
	Saint-Gilles-Croix-de-Vie		74.50	57.30	37.35

BILLETS DE BAINS DE MER AU DÉPART DES GARES AUTRES QUE PARIS.

Depuis le samedi, veille de la fête des Rameaux, jusqu'au 31 octobre suivant, le réseau des chemins de fer de l'Etat délivre, au départ de toutes ses gares, des billets à prix réduits dits « billets de bains de mer », valables pendant 33 jours, non compris le jour de la délivrance.

La validité de ces billets peut être prolongée de 20, 40 ou 60 jours, moyennant le paiement d'un supplément de 10, 20 ou 30 0/0 du prix primitif.

Les billets de bains de mer sont délivrés pour les destinations suivantes :

Royan, La Tremblade, Le Chapus, Le Château-Quai (île d'Oléron), Marennes, Fouras, Châtelaillon, Angoulins, La Rochelle, Les Sables-d'Olonne, St-Gilles-Croix-de-Vie, Challans, Bourgneuf, Les Moutiers, La Bernerie, Pornic, St-Père-en-Retz et Paimbœuf.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR DE TOUTE GARE A TOUTE GARE

Il est délivré, tous les jours, par toutes les gares, stations et haltes du réseau de l'État et pour tous les parcours sur ce réseau, des billets d'aller et retour à prix réduits.

Les coupons de retour sont valables : 1° pour les trajets jusqu'à 100 kilomètres, le jour de l'émission, le lendemain et le surlendemain jusqu'à minuit ; 2° pour les trajets de plus de 100 kilomètres, un jour de plus par 100 kilomètres ou fraction de 100 kilomètres.

La durée de validité des billets d'aller et retour peut, à deux reprises, être prolongée de moitié (les fractions de jour comptant pour un jour), moyennant le paiement, pour chaque prolongation, d'un supplément égal à 10 0/0 du prix du billet. Toute demande de prolongation doit être faite et le supplément payé avant l'expiration de la période pour laquelle la prolongation est demandée.

Exceptionnellement, les voyageurs ayant à effectuer un trajet d'au moins 300 kilom. (600 kilom. aller et retour), peuvent moyennant un supplément de 1 fr. en 1re classe, 0 fr. 75 en 2e classe et 0 fr. 50 en 3e classe, se faire délivrer un billet spécial (dit billet d'arrêt), leur donnant le droit de s'arrêter à deux gares intermédiaires. Les arrêts peuvent avoir lieu, au choix des voyageurs, soit tous les deux au retour, soit l'un à l'aller et l'autre au retour.

CHEMINS DE FER DE L'OUEST

VOYAGES A PRIX RÉDUITS

EXCURSIONS A L'ILE DE JERSEY

La Compagnie des Chemins de fer de l'Ouest fait délivrer par ses **gares de Paris** (Saint-Lazare et Montparnasse) des billets d'aller et retour pour **l'île de Jersey.**

Ces Billets sont valables un mois (non compris le jour de la délivrance) **et pouvent** être prolongés d'un nouveau mois moyennant le paiement d'un supplément **de 10 0/0.**

Leurs prix sont fixés comme suit :

1. *Par Granville (toute l'année).*

1re classe, **67 fr. 80**; 2e classe, **44 fr. 75**; 3e classe, **33 fr. 50**

2. *Par Granville et Saint-Malo (toute l'année).*

1re classe, **73 fr. 85**; 2e classe, **49 fr. 60**; 3e classe, **37 fr. 45**

Avec excursion au Mont-Saint-Michel.

Itinéraire : Granville, Jersey, Saint-Malo, Mont-Saint-Michel, ou inversement.

PARIS A LONDRES

Via **Rouen, Dieppe et Newhaven** (par la Gare **SAINT-LAZARE**).

Services rapides de jour et de nuit tous les jours (Dimanches et Fêtes compris) **et toute l'année.**

Trajet de jour en 9 heures (1re et 2e classes seulement).

GRANDE ÉCONOMIE

Billets simples, valables pendant 7 jours :		Billets d'aller et retour, valables pendant un mois :	
1re classe	**43f 25**	1re classe	**72f 75**
2e classe	**32 »**	2e classe	**52 75**
3e classe	**23 25**	3e classe	**41 50**

Départs de Paris (St-Lazare).	10 h. m.	9 h. soir.
Arrivées à Londres — London Bridge...	7 h. soir.	7 h. 40 m.
Arrivées à Londres — Victoria...	7 h. soir.	7 h. 50 m.

Départs de Londres — London Bridge...	10 h. mat.	9 h. soir
Départs de Londres — Victoria...	10 h. mat.	8 h. 50
Arrivées à Paris (St-Lazare).	6 h. 55 s.	7 h. 15 m

Des VOITURES A COULOIR (W.-C. toilette, etc.)

SONT MISES EN SERVICE

Dans les trains de marée de jour entre PARIS et DIEPPE.

Des Cabines particulières sur les bateaux peuvent être réservées sur demande préalable.

La Compagnie de l'Ouest envoie franco, sur demande affranchie, des petits **Guides-Indicateurs** du service de Paris à Londres.

AUGMENTATION DE LA DURÉE DE VALIDITÉ

DES BILLETS D'ALLER ET RETOUR

(Grandes lignes)

Faculté de prolongation de ces Billets

Depuis le 15 mars, la validité des billets *Aller et retour* (grandes lignes) est portée **pour** : [illegible] **-férieurs** à 31 kilomètres, de **Un à Deux jours**; ce qui est égale- [illegible] **ur les** coupures de 31 à 125 kilomètres.

res de 126 à 250 kilomètres sont valables 3 jours.

de 251 à 400	—	—	4	—
de 401 à 500	—	—	5	—
de 501 à 600	—	—	6	—
[illegible]-dessus de 600	—	—	7	—

[illegible]tre, être, à deux reprises, prolongée de moitié, moyennant [illegible] **rolongation**, d'un supplément égal à 10 0/0 du prix initial du

[illegible]ommiers. — Imp. Paul Brodard. — 1094-99.

Le Bureau de la Rédaction est ouvert le mardi de 3 h. 1/2 à 5 h. 1/2

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

Dirigée par TH. RIBOT

Chaque numéro contient :

1° Plusieurs articles de fond ;

2° Des analyses et comptes rendus des nouveaux ouvrages phi phiques français et étrangers ;

3° Un compte rendu aussi complet que possible des publica *périodiques* de l'étranger pour tout ce qui concerne la philosophi

4° Des notes, documents, observations pouvant servir de maté ou donner lieu à des vues nouvelles.

Prix d'abonnement : Un an : Paris, **30** francs; département et étranger, **33** francs. — La livraison : **3** francs

S'adresser pour la rédaction et l'administration au bureau de la *R* 108, boulevard Saint-Germain, 108.

VINGT-CINQUIÈME ANNÉE N° 4 AVRIL 1900

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1900

292

CHEMIN DE FER DU NORD

Services directs entre Paris, l'Allemagne et la Russie

Quatre express sur Berlin, trajet en 19 heures.
(Par le Nord-Express, en 17 heures.)

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin, midi 40, 9 h. 25 et 11 h. du soir.
Départs de Berlin, à 1 h. 5, 10 h. et 11 h. 55 du soir.

Quatre express sur Francfort-sur-Mein, trajet en 13 heures.

Départs de Paris, à midi 40, 6 h. 20, 9 h. 25 et 11 h. du soir.
Départs de Francfort, à 8 h. 25 du matin, 5 h. 50 et 11 h. 5 du soir et 1 h. du matin.

Deux express sur Saint-Pétersbourg, trajet en 56 heures.
(Par le Nord-Express, en 46 heures.)

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin et 9 h. 25 ou 11 h. du soir.
Départs de Saint-Pétersbourg, à midi et 8 h. 30 du soir.

Deux express sur Moscou, trajet en 62 heures.

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin et 9 h. 25 du soir.
Départs de Moscou, à 5 h. 15 et 10 h. 30 du soir.

Nord-Express.

Les Mercredis et Samedis de chaque semaine un train de luxe *Nord-Express* circule de Paris et Calais à Berlin et Saint-Pétersbourg.

Aller. — Départ les mercredis et samedis de Paris, à 1 h. 55 soir et de Calais à 2 h. 37 soir. Arrivée à Berlin, les jeudis et dimanches à 8 h. matin; à Saint-Pétersbourg, les vendredis et lundis, à 2 h. 50 soir.

Retour. — Départ de St-Pétersbourg, les samedis et mercredis, à 6 h. du soir. Départ de Berlin, les dimanches et jeudis, à 11 h. soir. Arrivée les lundis et vendredis, à Paris, à 4 h. soir et à Calais, à 3 h. 25 soir.

Services directs entre Paris et Bruxelles.

(Trajet en 5 heures.)

Départs de Paris à 8 h. 20 du matin, midi 40, 3 h. 50, 6 h. 20 et 11 h. du soir.

Départs de Bruxelles à 8 h. et 8 h. 57 du matin, 1 h. et 6 h. 4 du soir et minuit 15.

Wagon-salon et *wagon-restaurant* aux trains partant de Paris à 6 h. 20 du soir et de Bruxelles à 8 h. du matin.

Wagon-salon-restaurant aux trains partant de Paris à 8 h. 20 du matin et de Bruxelles à 6 h. 4 du soir.

Paris à Londres (Viâ Calais ou Boulogne).

Cinq services rapides quotidiens dans chaque sens, trajet en 7 heures, traversée en 1 heure.

Départs de Paris : *viâ* Calais-Douvres : 9 h., 11 h. 50 du matin et 9 h. soir; — *viâ* Boulogne-Folkestone : 10 h. 30 du matin et 3 h. 45

Départs de Londres : *viâ* Douvres-Calais : 9 h., 11 h. du matin • soir; — *viâ* Folkestone-Boulogne : 10 h. du matin et 2 h. 45

CHEMINS DE FER DE L'OUEST

VOYAGES A PRIX RÉDUITS

EXCURSIONS A L'ILE DE JERSEY

La Compagnie des Chemins de fer de l'Ouest fait délivrer par ses **gares de Paris** (Saint-Lazare et Montparnasse) des billets d'aller et retour pour l'île de **Jersey.**

Ces Billets sont valables un mois (non compris le jour de la délivrance) et peuvent être prolongés d'un nouveau mois moyennant le paiement d'un supplément de 10 0/0.

Leurs prix sont fixés comme suit :

1. *Par Granville (toute l'année).*
1re classe, **67 fr. 80**; 2e classe, **44 fr. 75**; 3e classe, **33 fr. 50**

2. *Par Granville et Saint-Malo (toute l'année).*
1re classe, **73 fr. 85**: 2e classe, **49 fr. 60**; 3e classe, **37 fr. 45**
Avec excursion au Mont-Saint-Michel.

Itinéraire : Granville, Jersey, Saint-Malo, Mont-Saint-Michel, ou **inversement.**

PARIS A LONDRES

Viâ **Rouen, Dieppe et Newhaven (par la Gare SAINT-LAZARE).**

Services rapides de jour et de nuit tous les jours (Dimanches et **Fêtes** compris) **et toute l'année.**

Trajet de jour en 9 heures (1re et 2e classes seulement).

GRANDE ÉCONOMIE

Billets simples, valables pendant 7 jours :		Billets d'aller et retour, valables pendant un mois :	
1re classe	43f 25	1re classe	72f 75
2e classe	32 »	2e classe	52 75
3e classe	23 25	3e classe	41 50

Départs de Paris (St-Lazare).		10 h. m.	9 h. soir.
Arrivées à Londres	London Bridge	7 h. soir.	7 h. 40 m.
	Victoria	7 h. soir.	7 h. 50 m.
Départs de Londres	London Bridge	10 h. mat.	9 h. soir
	Victoria	10 h. mat.	8 h. 50
Arrivées à Paris (St-Lazare).		6 h. 55 s.	7 h. 15 m

Des VOITURES A COULOIR (W.-C. toilette, etc.)
SONT MISES EN SERVICE
Dans les trains de marée de jour entre PARIS et DIEPPE.
Des Cabines particulières sur les bateaux peuvent être réservées sur demande préalable.

La Compagnie de l'Ouest envoie franco, sur demande affranchie, des petits **Guides-Indicateurs** du service de Paris à Londres.

AUGMENTATION DE LA DURÉE DE VALIDITÉ
DES BILLETS D'ALLER ET RETOUR
(Grandes lignes)

Faculté de prolongation de ces Billets

Depuis le 15 mars, la validité des billets *Aller et retour* (grandes lignes) est portée pour les parcours inférieurs à 31 kilomètres, de **Un à Deux Jours**; ce qui est également la durée fixée pour les coupures de 31 à 125 kilomètres.

Les coupures de 126 à 250 kilomètres sont valables 3 jours.
— de 251 à 400 — — 4 —
— de 401 à 500 — — 5 —
— de 501 à 600 — — 6 —
— au-dessus de 600 — — 7 —

Cette durée peut, en outre, être, à deux reprises, prolongée de moitié, moyennant **paiement**, pour chaque prolongation, d'un supplément égal à 10 0/0 du prix initial du **billet.**

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard. — 1094-99.

'ÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

)UVRAGES SUR L'ART

;hétique et Histoire de l'Art. — II. Expression. — III. Anatomie 's Formes. — IV. Couleur et Perspective. — V. Son et Musique.

I. — ESTHÉTIQUE

PSYCHOLOGIE DU BEAU & DE L'ART

Par Mario PILO, Professeur au lycée de Bellune (Italie).

Traduit de l'italien par AUG. DIETRICH.

. in-12, 1895 .... 2 fr. 50

s une première partie l'auteur étudie l'impression du beau, dans une seconde son expression. mine dans chacune d'elles la part que doit avoir l'élément objectif sensoriel et celle qui appar- ıux éléments spirituels : sentiment, intellect, idéalisme. Il étudie ensuite de quelle façon et pour- ıgissent, chez les individus doués de caractères différents et placés dans des conditions dissem- ;s, les éléments subjectifs donnant lieu à telle ou telle impression différente du beau extérieur sur sens et sur leur esprit, à telle expression diverse du beau intérieur élaboré par leur fantaisie et duit suivant leurs aptitudes techniques.

In M. PILO résume son travail en établissant les hiérarchies naturelles du beau et de l'art.

ÉMOIRE & IMAGINATION (PEINTRES, MUSICIENS, POÈTES ET ORATEURS)

Par Lucien ARRÉAT.

l. in-12, 1895 .... 2 fr. 50

us avons tous, plus ou moins, de la mémoire, mais nous n'avons pas la même mémoire. Il nous à tous, également, et quel que soit notre métier, une certaine imagination, mais nous n'avons pas ême imagination. Tel système d'images, telle manière d'imaginer, voilà la règle. L'examen de ques types suffit pour la confirmer.

ns ce livre, M. Lucien Arréat s'est proposé d'étudier ces deux opérations de l'esprit dans un pe dont les membres présentent entre eux, à ce point de vue, de grandes affinités : *les peintres, usiciens, les poètes et les orateurs.* Les uns et les autres construisent ou imaginent. Ils ne le font ec des images, et ils n'ont des images qu'autant que les perceptions ont laissé en eux des sou- s.

; études psychologiques sur des fonctions si considérables dans la vie des hommes, offrent par mêmes un grand intérêt, mais elles présentent aussi un intérêt pratique pour la solution des ;ions d'enseignement et d'éducation dont dépend l'avenir des sociétés.

SYCHOLOGIE DU PEINTRE

PAR

Lucien ARRÉAT.

l. in-8, 1892 .... 5 fr.

ouvrage ouvre une voie nouvelle : il est le premier essai qu'on ait fait encore d'une psychologie ısionnelle, la première tentative pouvant conduire à rattacher d'une manière plus étroite la ologie individuelle à la psychologie sociale, l'homme à son milieu. L'auteur a choisi les peintres sujet de son étude, et il s'est efforcé de dégager leur type en les considérant sous les divers ts de la physiologie, de l'hérédité, de la mémoire et de l'intelligence, du caractère et de la patho- Il était bien placé pour mener à bonne fin ce travail, qui exigeait une égale connaissance des s de l'art et de la philosophie. Les qualités littéraires de ce livre le rendent accessible aux gens nde. Il intéressera surtout les psychologues, pour les questions spéciales qui y sont traitées; les ues d'art, par les vues émises sur l'histoire et les conditions de la peinture; les peintres, enfin, qu'ils s'y pourront mieux connaître eux-mêmes.

ENVOI FRANCO CONTRE TIMBRES OU MANDATS

P. 526.

Par Ch. HUIT

Docteur ès lettres, lauréat de l'Institut.

Brochure grand in-8 .... 1 fr. 50

LA SUGGESTION DANS L'ART

PAR

P. SOURIAU

Professeur à la Faculté des lettres de Lille.

1 vol. in-8, 1892 5

Dans la contemplation du beau, dans l'effet que peut produire sur nous une œuvre d'art, il [illegible] quelque chose d'étrange qui n'a pas encore été bien expliqué. Ne nous arrive-t-il pas, en admirant [illegible] objet d'art, de tomber quelquefois dans une sorte d'extase qu'un accident extérieur vient inopiné[illegible] interrompre? N'y a-t-il pas de l'hallucination dans les illusions que produit une peinture, dans l'é[illegible] tion causée par une symphonie musicale? Quand un romancier ou un poète nous fait vivre de la [illegible] de ses héros, nous fait frémir de leurs aventures imaginaires, sommes-nous dans notre état nor[illegible] En réfléchissant à ces faits, on constate l'analogie qu'ils présentent avec les phénomènes si décon[illegible] tants de l'hypnotisme.

Dans son livre *La Suggestion dans l'Art*, M. PAUL SOURIAU établit le rôle considérable que jo[illegible] suggestion dans la contemplation du beau et dans l'art; sa démonstration est étayée sur de nomb[illegible] exemples et il en conclut que les artistes disposent d'un pouvoir dont ils doivent se servir, non [illegible] déconcerter l'âme humaine, mais pour l'émouvoir noblement, non pour l'halluciner de songes troubl[illegible] mais pour l'élever vers l'idéal.

L'ESTHÉTIQUE DU MOUVEMEN[illegible]

Par P. SOURIAU

Professeur à la Faculté des lettres de Lille.

1 vol. in-8, 1889 5

L'esthétique ne deviendra une science que lorsqu'on lui aura appliqué les procédés de la méth[illegible] expérimentale. L'auteur a tenté un essai dans ce sens en abordant la question de l'*esthétique du m[illegible] vement* qui ne tient d'ordinaire qu'une place très restreinte dans les traités généraux d'esthétiqu[illegible] étudie d'abord son *déterminisme*, c'est-à-dire les lois physiques et psychiques en vertu desquelles [illegible] avons une tendance à nous mouvoir d'une manière plutôt que d'une autre. Puis il examine les co[illegible] tions requises pour que le mouvement ait une valeur esthétique et qui sont au nombre de trois [illegible] beauté mécanique, son expression et son agrément sensible. Enfin il termine son étude par la per[illegible] *tion du mouvement* en insistant sur les perceptions visuelles qui jouent un rôle si considérable [illegible] nos jugements de goûts.

PHYSIOLOGIE DE L'ART

Par Georges HIRTH

Traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Lucien ARRÉAT.

1 vol. in-8 avec gravures dans le texte et planches hors texte, 1892 5

L'ouvrage dont M. Arréat présente [illegible] publie la traduction, se compose de deux parties. Dans l'u[illegible] se trouvent résumées les considérations importantes et neuves de M. Hirth sur l'optique, en tant sur[illegible] que ces questions d'optique intéressent l'enseignement des arts du dessin. Dans l'autre, l'auteur dévelo[illegible] des théories psychologiques intéressantes, en particulier sur la mémoire et l'attention; il y touche [illegible] problèmes de l'hérédité, du génie et de la dégénérescence, et combat avec beaucoup de force la th[illegible] de Lombroso. Le travail de M. Hirth est richement documenté [illegible] écrit avec verve. Les psychologue[illegible] trouveront une discussion fort vive de certaines théories courantes, et artistes ainsi que les criti[illegible] d'art de précieuses observations sur les choses du dessin et de la peinture.

LA VUE PLASTIQUE

FONCTION DE L'ÉCORCE CÉRÉBRALE

Par G. HIRTH.

1 vol. grand in-8 avec figures dans le texte et 34 planches de reproductions stéréos[illegible] piques hors texte 8

M. Hirth [illegible] de la vue plastique dég[illegible] [illegible] *Physiologie de l'Art*. [illegible] expliquer notre sentiment de la « profonde[illegible] [illegible] de l'espèce une part des ac[illegible] [illegible] et s'efforce de donner au nativisme un [illegible]

ENVOI FRANCO CONTRE TIMBRES OU MANDATS

'Art au point de vue sociologique

Par M. GUYAU.

vol. in-8, 1889.. 7 fr. 50

...a étudié l'art au point de vue social et dans son influence sur les sociétés; on ne l'a pas étudié point de vue proprement sociologique, qui fait consister l'essence même de l'art, comme celle de la ...ion et de la morale, dans un développement de l'instinct social. Ce point de vue nouveau fait l'ori...alité de cet ouvrage posthume de Guyau. Tous les problèmes auxquels l'art donne lieu sont ainsi ...osés et nous offrent un plus haut intérêt : réalisme et idéalisme, nature et influence croissante du ...ens sociologique, introduction des idées sociales et philosophiques dans la poésie, littérature des ...équilibrés, des criminels et des décadents, etc.

LES PROBLÈMES

DE

L'ESTHÉTIQUE CONTEMPORAINE

Par M. GUYAU.

vol. in-8, 1884.. 5 fr.

Cet ouvrage renferme à la fois une critique des principes de l'art et une défense de l'esprit artistique ; poétique contre les empiétements de l'esprit scientifique. En face des théories qui semblent à quel...es-uns rabaisser l'art pour en faire un simple jeu de couleurs ou de sonorités, M. Guyau maintient ...e le principe de l'art étant dans la vie même, l'art a le sérieux de la vie. Il discute successivement ...tagonisme qu'on a voulu établir entre l'art et la démocratie, l'industrie moderne et l'esprit positif ...la science.

...A MORALE, L'ART ET LA RELIGION

D'après M. GUYAU

Par Alfred FOUILLÉE.

vol. in-8, avec un portrait de M. Guyau, 2e édit., 1893.................... 3 fr. 75

L'avenir de la morale, celui de l'art, celui de la religion — trois des plus graves préoccupations de ...tre temps, — tel est l'objet de ce livre, où l'auteur, à propos d'une personnalité digne de toutes les ...mpathies, s'élève à des considérations d'une portée générale. Guyau, enlevé à l'âge de trente-trois ans, ...ait publié sur les questions morales, esthétiques, religieuses, une série d'œuvres qui resteront parmi ...s plus remarquables de notre époque, au double point de vue de la pensée et du style. Il en est peu ...i expriment plus fidèlement, sous une forme toujours originale, les doutes et les croyances, les ...quiétudes et les espérances de la génération actuelle.

M. Alfred Fouillée apprécie ces œuvres dans leurs principes comme dans leurs conclusions dernières, ...met en lumière les éléments nouveaux apportés par Guyau à la doctrine de l'évolution.

Philosophie de l'Art dans les Pays-Bas

Par H. TAINE

de l'Académie française.

Leçons professées à l'École des Beaux-Arts.

vol. in-18, 2e édit., 1883.. 2 fr. 50

L'ESTHÉTIQUE DE SCHILLER

Par Fr. MONTARGIS

Ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de philosophie.

vol. in-8, 1892.. 4 fr.

C'est un fait bien souvent noté que l'Allemagne n'offre guère de poète qui ne soit doublé d'un ...théticien. Le cas de Schiller n'est donc point une exception, mais on peut dire que chez nul autre ...ses devanciers ou de ses successeurs la dualité qui fait le fond du génie allemand n'est aussi ...ppante. Aussi son ami de Humboldt pouvait-il lui écrire avec vérité : « Nul ne peut dire qu'en vous

ENVOI FRANCO CONTRE TIMBRES OU MANDATS

Par Ch. HUIT

Docteur ès lettres, lauréat de l'Institut.

Brochure grand in-8 .... 1 fr. 50

ce soit le poète qui philosophe ou le philosophe qui poétise. Les deux ne font qu'un. » M. Montarg[illegible] étudie au point de vue esthétique l'œuvre de Schiller et il montre partout, dans ses œuvres les pl[us] diverses, dans ses drames, dans sa correspondance avec Kœrner et Gœthe, dans ses poesies, une mé[ta]physique, une psychologie, une éthique, [illegible] a une esthétique proprement dite du beau.

ESSAI
SUR
LE GÉNIE DANS L'ART

Par Gabriel SÉAILLES

Maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris.

1 vol. in-8, 1884... 5 f[r.]

L'auteur ne se contente pas, comme on l'a trop fait jusqu'ici, de célébrer le génie en phrases poétiqu[es]. Il l'étudie dans ses origines et dans ses éléments. Le génie continue la vie ; il a comme elle et ses lo[is] générales, et, sous sa forme la plus haute, quelque chose d'individuel, d'imprévu, d'irrésistible. Sans ri[en] perdre de sa haute valeur et de sa singularité, le génie peut devenir ainsi l'objet d'une étude scient[i]fique. L'ouvrage se recommande non seulement par l'intérêt du sujet, mais encore par la richesse d[es] exemples et par l'éclat du style vivant et coloré qui, sans sacrifier la précision, s'efforce de rendre l'id[ée] accessible a tous ceux que l'art intéresse.

LES ÉLÉMENTS DU BEAU

Par Maurice GRIVEAU.

1 vol. in-12, 1892... 4 fr. [illegible]

L'auteur aborde le problème esthétique par une méthode neuve. Son point de départ est le langag[e] non pas en tant que mécanisme, phonétique ou grammatical, mais en tant que symbole psychique [et] notation d'idées. Qu'est-ce que le langage, ainsi compris, a donc à faire avec le beau?

Voici : l'idée du beau, ou du laid, s'exprime par toute une nomenclature d'épithètes, élogieuses [et] critiques, hyperboliques ou mesurées, — les unes peignant l'etat d'âme suggéré, — les autres, le cara[c]tère suggestif, qualité ou défaut. — L'auteur les prend, ces épithètes, comme les « éléments du beau » il les trie, les manipule, en dresse la classification naturelle, la statistique, si l'on veut. Le résultat [est] un vaste ensemble de *gammes*, où, pour chaque catégorie de sensations, d'idées, toutes les nuances [se] trouvent juxtaposées, du grave a l'aigu, comme en la chromatique musicale. — Et voilà que, du se[ul] fait de ce groupement, des lois de *contraste* et d'*harmonie* se dégagent, d'une application absolu[e] générale, et les notions classiques d'ordre, de symétrie, de proportion, de choix, retrouvent, en [ce] schéma si simple, une formule scientifique.

LA FRANCE PRÉHISTORIQUE

D'APRÈS LES SÉPULTURES ET LES MONUMENTS

Par E. CARTAILHAC.

1 vol. in-8, avec 150 gravures dans le texte, cartonné à l'anglaise, 2e édit., 1894. 6 f[r.]

C'est a la fois un livre de haute science et un livre de vulgarisation. Plus que tout autre, par se[s] recherches speciales poursuivies depuis vingt ans, l'auteur était a même de présenter le résumé critiq[ue] et [illegible] de l'etat des études préhistoriques en France. Les illustrations qui sont des plus nombreu[ses] et des mieux soignées renferment une foule de documents inédits jusqu'à ce jour. Les conclusions so[nt] [illegible] appuyées sur des faits que le style agréable de l'auteur rendra clairs pour le grand publi[c]. Parmi les chapitres les plus [illegible], nous citerons l'historique des progrès [de] la science sur les civilisations primitives et l'ancienneté de l'homme. A propos des manifestatio[ns] artistiques de nos ancêtres de l'âge du renne, M. Cartailhac se livre a une série de considérations d[es] plus [illegible] et les savants. Le culte des morts aux différen[ts] [illegible] Ajoutons que c'est en grande partie sur l'ethn[ographie] [illegible] que M. Cartailhac base ses [illegible], méthode excellente empruntée aux scienc[es] [illegible]

Le beau et son histoire, par Ph. Gauckler, 1 vol. in-18, 1873.......................... 2 fr.
De l'invention dans les sciences et dans les arts, par E. Joyau, professeur à la Fac[ulté] [illegible] 1879.. 5

ENVOI FRANCO CONTRE TIMBRES OU MANDATS

spiritualisme dans l'art, par Charles Lévêque, professeur au Collège de France. 1 vol. in-18. 1861 .... 2 fr. 50
guisse d'une histoire de la peinture au Musée du Louvre, par P. Pétroz. 1889, vol. in-8 .... 5 fr.
rt et la critique en France depuis 1822, par P. Pétroz. 1 vol. in-18, 1875 .... 3 fr. 50
critique d'art au XIXe siècle, l'Ordre, par P. Pétroz. 1 vol. in-18, 1884 .... 1 fr. 50
me et la vie, étude sur la renaissance de l'Animisme, suivie d'un examen critique de *l'Esthétique française*, par Emile Saisset, membre de l'Institut, professeur à la Faculté des lettres de aris. 1 vol. in-18, 1864 .... 2 fr. 50
rt et la poésie chez l'enfant, par Bernard Perez. 1 vol. in-8, 1888 .... 5 fr.

ES ILLUSIONS DES SENS ET DE L'ESPRIT

Par James SULLY

1 vol. in-8°. 2e éd. Cartonné à l'anglaise .... 6 fr.

tte étude embrasse le vaste domaine de l'erreur, non-seulement de ces illusions des sens on traite dans les ouvrages d'optique physiologique et autres, mais encore des autres rs familièrement connues sous le nom d'illusions, et qui ressemblent aux premières par structure et leur origine. L'auteur s'est constamment tenu au point de vue strictement tifique, c'est-à-dire à la description et à la classification des erreurs reconnues telles, explique en les rapportant à leurs conditions psychiques et physiques. C'est ainsi qu'après llusions de la perception, il étudie celles des rêves, de l'introspection, de la pénétration, croyance, de l'amour-propre, de l'attente, de la mémoire, les erreurs de l'esthétique et poésie, etc.

'OPTIQUE ET LES ARTS

Par Auguste LAUGEL

vol. in-18. 1869 .... **2 fr. 50**

II. — EXPRESSION

PHYSIONOMIE et l'EXPRESSION des SENTIMENTS

Par P. MANTEGAZZA

Professeur au Muséum d'histoire naturelle de Florence

l. in-8 avec grav. et 8 planches hors texte, 2e édition. 1889. Cart .... 6 fr.

livre est une page de psychologie, une étude sur le visage et sur la mimique humaine teur s'est donné pour tâche de séparer nettement les observations positives de toutes le ations hardies qui ont jusqu'ici encombré la voie de ces études.
entifique dans le fonds, l'ouvrage de M. Mantegazza est cependant d'une lecture able; le psychologue et l'artiste y trouveront beaucoup de faits nouveaux et des interations ingénieuses d'observations que chacun pourra vérifier.

A MIMIQUE ET LA PHYSIOGNOMONIE

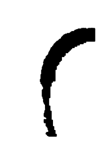
Par le Dr Ph. PIDERIT

Traduit de l'allemand, par A. GIROT, agrégé de l'Université.

1 vol. in-8° illustré de 95 gravures dans le texte. 1888 .... 5 fr.

uteur a résolu avec succès le vieux problème des mouvements mimiques et a expliqué **iologiquement** les phénomènes aussi variables que complexes du jeu de la physionomie. **ns la partie** *mimique*, il cherche comment et pourquoi certains muscles de la face sont **ractés par** certaines émotions de l'âme; dans la seconde partie, *physiognomonie*, il montre **nent** ces traits mimiques passagers deviennent, par une fréquente répétition, des traits **iognomoniques**.
l'appui de sa théorie, il a ajouté une série de dessins très simples, mais sur lesquels **un** peut reconnaître immédiatement les signes distinctifs des diverses expressions du

ENVOI FRANCO CONTRE TIMBRES OU MANDATS.



Par Ch. HUIT

Broch... .... 1 fr.

visage et des caractères étudiés. Les physiologistes et les psychologues [illegible] tude des principes exposés par M. PIDERIT, aussi bien que les artistes et les [illegible] en reconnaîtront la valeur pratique.

EXTRAIT DE LA TABLE DES MATIÈRES : MIMIQUE. — Causes psychologiques des [illegible] musculaires d'expression. — *Mimique des yeux* : regard fatigué, vif, ferme, [illegible] pédant, ravi. Ouverture et fermeture des yeux. — Variations d'éclat du [illegible] *Mimique de la bouche* : le trait amer, le trait doux, le trait scrutateur, le [illegible] *Mimique du nez.* — *Rire et pleurs.*

PHYSIOGNOMONIE. — Physiognomonie des muscles faciaux, des yeux, du nez, [illegible] signes physiognomoniques dûs à un rire ou à un sourire fréquents, etc.

III. — ANATOMIE DES FORMES

ATLAS DE L'ANATOMIE DES FORMES DU CORPS H[illegible]

A L'USAGE DES PEINTRES ET DES SCULPTEURS

Par le Dr J. FAU

DEUXIÈME ÉDITION RETOUCHÉE ET AUGMENTÉE

25 belles planches lithographiées, format in-4 jésus, contenant [illegible] et leur explication. . . . . **15 fr.**

Le même avec figures coloriées au pinceau. . . . . . 30 fr

IV. — COULEUR ET PERSPECTIVE

THÉORIE SCIENTIFIQUE DES COUL[illegible]

ET LEURS APPLICATIONS AUX ARTS ET A L'INDUSTRIE

Par O.-N. ROOD

Professeur de physique à Colombia-College de New-York (États-Unis)

1 vol. in-8° avec 130 fig. dans le texte et une planche en couleurs. 1881. [illegible]

M. ROOD est un éminent professeur de physique des États-Unis, et en même temps [illegible] amateur distingué. Son livre convient à la fois, grâce aux aptitudes variées de [illegible] artistes et aux gens du monde. Il y expose, sous une forme accessible, les [illegible] sur les couleurs et sur leur perception dans l'œil humain, ainsi que les [illegible] et si curieuses que beaucoup de ces théories ont trouvées dans l'industrie. [illegible] couleurs dans la peinture, les moyens de les employer et l'étude des divers [illegible] une partie importante de l'ouvrage.

PRINCIPES SCIENTIFIQUES DES BEAUX-A[illegible]

Par E. BRUCKE

Professeur à l'Université de Vienne

SUIVI DE

L'OPTIQUE ET LES ARTS

Par HELMHOLTZ

1 vol. in-8° avec figures, 3e édit. Cartonné à l'anglaise. . . . .

Dans ce volume sont réunies les recherches personnelles de deux savants, MM. [illegible] HELMHOLTZ, et les matériaux qui y sont contenus montrent, par leur [illegible] tance, que la peinture et la sculpture ne perdent rien à devenir savantes [illegible] artistiques. *La perspective, la distribution de la lumière et des ombres*, [illegible] *harmonies et ses contrastes*, sont autant de sujets scientifiques que les [illegible] se dispenser d'étudier. Les auteurs donnent également d'intelligents conseils [illegible] *d'éclairement des modèles* qui est déterminé par des lois rigoureuses et [illegible] qu'au détriment de la vérité des effets ; ils traitent également la question [illegible] *rement des galeries de tableaux.*

ENVOI FRANCO CONTRE TIMBRES OU MANDATS

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard. — [illegible]

V. — SON ET MUSIQUE

[illegible] Rapports de la Musique et de la Poésie

CONSIDÉRÉS AU POINT DE VUE DE L'EXPRESSION

Par Jules COMBARIEU, Docteur ès lettres

[illegible]-8, 1894.. 7 fr. 50

[illegible] de M. Combarieu est consacré à l'étude du langage musical et du langage poétique, de leur [illegible] origines, de leurs ressources diverses, et de cette évolution qui, après les avoir différenciés [illegible] possible, les rapproche et les unit au prix de certains sacrifices [illegible] grand nombre d'erreurs et de malentendus, à propos de ces termes d'expres[illegible] trop souvent laissés dans le vague. Il donne un résumé critique des principaux sys[illegible] l'art musical, et fait l'historique de la doctrine qui a conduit les poètes — et trop [illegible] critiques eux-mêmes — à absorber plus ou moins la poésie dans la musique. Cette étude [illegible] est très documentée, l'auteur [illegible] et s'est efforcé de faire la lumière dans une partie de l'esthétique fort [illegible]

[illegible] SON ET LA MUSIQUE

Par **P. BLASERNA**, Professeur à l'Université de Rome

SUIVI DES

[illegible]AUSES PHYSIOLOGIQUES DE L'HARMONIE MUSICALE

Par H. HELMHOLTZ

[illegible]-8° avec 41 fig. dans le texte, 4ᵉ édition. 1894. Cartonné à l'anglaise.. 6 fr.

[illegible] n'a pas la prétention de donner une description complète des phénomènes sonores, [illegible] toute l'histoire des lois musicales; l'auteur a cherché seulement à réunir, sous [illegible] simple et abordable, deux sujets qui, jusqu'alors, avaient été traités séparément. En [illegible] physicien ne se hasarde guère sur le terrain de la musique et les artistes ne con[illegible] assez l'importance considérable des lois du son dans un grand nombre de ques[illegible]icales. La science a fait, sous ce rapport, de très notables progrès dans ces derniers [illegible]lle est arrivée à concentrer sous un point de vue unique l'histoire du développement [illegible]nique et à fournir pour la critique musicale une base plus large et plus sûre. [illegible] brièvement les principes fondamentaux de cette science et en montrer les plus impor[illegible]pplications, tel est le but de cet ouvrage. Il se trouve présenter ainsi un grand [illegible]our ceux qui aiment à la fois l'art et la science.

[illegible] LANGAGE ET DE LA MUSIQUE

Par S. STRICKER

Professeur à l'Université de Vienne

[illegible]-18. 1885.. **2 fr. 50**

[illegible] entre la représentation du langage, c'est-à-dire des mots, et celle de la mélodie [illegible]ons musicaux. L'auteur a analysé ses propres impressions et a relaté un grand [illegible] d'expériences dont la vérification et la simplicité étonneront et intéresseront les [illegible]

[illegible] MUSIQUE EN ALLEMAGNE

MENDELSSOHN

Par Camille SELDEN

[illegible] in-18. 1867.. **2 fr. 50**

[illegible] les musiciens de l'Allemagne moderne, c'est sans contredit Mendelssohn qui repré[illegible] mieux le génie musical moderne de son pays. Il le représente au double titre de [illegible] et d'artiste, et c'est sa vie même, mise au jour par sa correspondance qui nous [illegible] ce qu'y signifient ces deux mots.
[illegible]tude historique et esthétique nous le montre également bon écrivain et bon peintre, [illegible]ompositeur et grand critique, c'est une des figures artistiques les plus [illegible] à [illegible] M. Camille Selden a su mettre en relief avec un rare talent, les traits caracté[illegible] de son sujet.

ENVOI FRANCO CONTRE TIMBRES OU MANDATS.

[illegible]

[illegible]

1 fr. 50

LES ORGANES DE LA PAROL

Par H. de MEYER

Professeur à l'Université de Zurich.

1 vol. in-8° avec 51 figures dans le texte. 1884. Cart. à l'anglaise. 6

Ce livre est une exposition d'ensemble portant sur la structure et sur le
organes de la parole. L'auteur s'est attaché surtout à passer en revue tous le

LES SENS

Par BERNSTEIN

Professeur à l'Université de Halle.

1 vol. in-8° avec 91 figures dans le texte, 5° édition. 1893. Cart. à l'anglai

Cet ouvrage expose une des parties de la physiologie qui ont le privilège d'
plus vivement tout le monde et, en même temps, une de celles qui ont fait les prog
importants dans ces dernières années.

Il est divisé en quatre livres :

Dans le livre premier, consacré au sens du toucher sous ses différentes formes
surtout les chapitres relatifs au sens de la température et aux rapports entre
et l'activité cérébrale.

Le livre II, consacré au sens de la vue, contient une étude détaillée de la consti
fonctionnement de l'œil et de toutes les maladies qu'il peut subir. La grande que
vision binoculaire donne lieu à d'intéressants développements. La théorie de la
conduit à l'examen des appareils optiques les plus importants et le livre se termine
des illusions optiques en elles-mêmes et dans leurs rapports avec l'intelligence

Le livre III consacré au sens de l'ouïe, est peut-être le plus curieux de tous
ses relations intimes avec la musique et des travaux d'Helmholtz qui ont jeté
surprenant sur les questions de cet ordre. La constitution organique et le fonct
de l'oreille, les théories fondamentales des sons et de la science musicale, les
les fonctions du nerf acoustique sont examinés successivement. Avec la théorie
l'auteur aborde les travaux d'Helmholtz qui lui ont permis de pénétrer assez
mécanisme physique et physiologique des sons pour reproduire artificiellement
dans des appareils de laboratoires, et déterminer mathématiquement les cau
de l'harmonie musicale.

Enfin, le livre IV termine l'ouvrage par l'étude de l'odorat et du goût

BIBLIOTHÈQUE UTILE

Volumes in-32, brochés : 60 cent., cartonnés à l'anglaise : 1 fr.

L'Art et les artistes en France, architectes, peintres et
commencement du dix-neuvième siècle, par Laurent Pichat. 1 vol.

Premiers principes des Beaux-Arts (dessin, peinture, sculpture, art d
par John Collier. 1 vol. avec 27 gravures dans le texte.

La Photographie (son histoire, ses procédés et ses applications
par H. Gossin, agrégé de l'Université. 1 vol. avec 2? gravures dans le

ENVOI FRANCO CONTRE TIMBRES OU MANDATS

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard. — 11-93.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard. — 1091-99.

VINGT-CINQUIÈME ANNÉE N° 5 MAI 1900

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1900

293

Le bureau de la rédaction est ouvert le Mardi de 3 h. 1/2 à 5 h. 1/2

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

Dirigée par TH. RIBOT

Chaque numéro contient :

1° Plusieurs articles de fond :

2° Des analyses et comptes rendus des nouveaux ouvrages philosophiques français et étrangers ;

3° Un compte rendu aussi complet que possible des *publications périodiques* de l'étranger pour tout ce qui concerne la philosophie.

4° Des notes, documents, observations pouvant servir de matériaux ou donner lieu à des vues nouvelles.

Prix d'abonnement : Un an : **30** francs ; départements et étranger, **33** francs. — La livraison : **3** francs.

S'adresser pour la rédaction et l'administration au bureau de la *Revue* 108, boulevard Saint-Germain, 108.

VIENNENT DE PARAITRE :

CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

15 Août 1900

Les membres du Comité d'organisation ont pensé qu'il convenait de publier intégralement les mémoires communiqués.

Cette publication, qui portera le nom de « Bibliothèque du Congrès », comprendra 4 volumes, correspondant aux 4 sections du Congrès : les volumes I (Philosophie générale et Métaphysique), II (Morale), IV (Histoire de la philosophie), d'un contenu de la valeur de 480 pages environ, seront du format in octavo carré. Le volume III (Logique et Histoire des sciences), de même format, dépassera 700 pages; il paraîtra au moins un volume tous les six mois à partir du 1er décembre 1900.

Dès à présent ces volumes sont mis en souscription. Les souscriptions à l'ouvrage complet seront reçues jusqu'au 1er décembre 1900.

CONDITIONS DE LA SOUSCRIPTION ET DE LA VENTE

Prix des volumes à l'apparition.

Tome I, 12 fr. 50; tome II, 12 fr. 50; tome III, 25 fr.; tome IV, 12 fr. 50. Au TOTAL : **62** fr. **50**

Souscription.

Les *quatre* volumes, **40** fr. (payables d'avance en un seul versement du 1er mai au 1er décembre 1900), ou bien par versement en quatre termes : 1er mai 1900, 11 fr.; 1er octobre 1900, 11 fr.; 1er février 1901, 11 fr.; 4 juin 1901, 11 fr. — AU TOTAL : **44** fr.

Chaque demande de souscription devra être accompagnée d'un mandat-poste ou d'un chèque sur Paris, soldant soit le montant total de la souscription, soit le montant des termes echus à la date où cette souscription sera envoyée. Elle devra être adressée à M. XAVIER LEON, directeur de la *Revue de Métaphysique et de Morale* et secrétaire du *Congrès international de philosophie*, 5, rue de Mézières, Paris.

CHEMIN DE FER DU NORD

Services directs entre Paris, l'Allemagne et la Russie.

Quatre express sur Berlin, trajet en 19 heures.
(Par le Nord-Express, en 17 heures.)

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin, midi 40, 9 h. 25 et 11 h. du soir.
Départs de Berlin, à 1 h. 5, 10 h. et 11 h. 55 du soir.

Quatre express sur Francfort-sur-Mein, trajet en 13 heures.

Départs de Paris, à midi 40, 6 h. 20, 9 h. 25 et 11 h. du soir.
Départs de Francfort, à 8 h. 25 du matin, 5 h. 30 et 11 h. 5 du soir et 1 h. du matin.

Deux express sur Saint-Pétersbourg, trajet en 56 heures.
(Par le Nord-Express, en 46 heures.)

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin et 9 h. 25 ou 11 h. du soir.
Départs de Saint-Pétersbourg, à midi et 8 h. 30 du soir.

Deux express sur Moscou, trajet en 62 heures.

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin et 9 h. 25 du soir.
Départs de Moscou, à 5 h. 15 et 10 h. 30 du soir.

Nord-Express.

Les Mercredis et Samedis de chaque semaine un train de luxe *Nord-Express* circule de Paris et Calais à Berlin et Saint-Pétersbourg.

Aller. — Départ les mercredis et samedis de Paris, à 1 h. 55 soir et de Calais à 2 h. 37 soir. Arrivée à Berlin, les jeudis et dimanches à 8 h. matin, à Saint-Pétersbourg, les vendredis et lundis, à 2 h. 50 soir.

Retour. — Départ de St-Pétersbourg, les samedis et mercredis, **à 6 h.** du soir. Départ de Berlin, les dimanches et jeudis, à 11 h. soir. **Arrivée** les lundis et vendredis, à Paris, à 4 h. soir et à Calais, à 3 h. **25 soir.**

Services directs entre Paris et Bruxelles.

(Trajet en 5 heures.)

Départs de Paris à 8 h. 20 du matin, midi 40, 3 h. 50, 6 h. **20 et 11 h.** du soir.

Départs de Bruxelles à 8 h. et 8 h. 57 du matin, 1 h. et 6 h. **4 du soir et** minuit 15.

Wagon-salon et *wagon-restaurant* aux trains partant de Paris **à 6 h. 20** du soir et de Bruxelles à 8 h. du matin.

Wagon-salon-restaurant aux trains partant de Paris à 8 h. 20 **du matin et** de Bruxelles à 6 h. 4 du soir.

Paris à Londres (Viâ Calais ou Boulogne).

Cinq services rapides quotidiens dans chaque sens, trajet en 7 heures, traversée en 1 heure.

Départs de Paris : *viâ* Calais-Douvres : 9 h., 11 h. 50 **du matin et 9 h. du soir**; — *viâ* Boulogne-Folkestone : 10 h. 30 du matin **et 3 h. 45 du soir.**

Départs de Londres : *viâ* Douvres-Calais : 9 h., 11 h. **du matin et 9 h. du soir**; — *viâ* Folkestone-Boulogne : 10 h. du matin **et 2 h. 45 du soir.**

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

BILLETS DE BAINS DE MER AU DÉPART DE PARIS

Valables 33 jours, non compris le jour du départ

avec prolongation facultative moyennant le paiement d'une surtaxe

Délivrés du samedi, veille de la fête des Rameaux, jusqu'au 31 octobre.

SECTION 1re. — Billets ne donnant pas le droit de s'arrêter aux gares intermédiaires.

GARES de départ à Paris.	GARES D'ARRIVÉE sur le réseau de l'État.	ITINÉRAIRES	PRIX DES BILLETS (Aller et retour compris). 1re Cl.	2e Cl.	3e Cl.
Montparnasse ou Austerlitz	Royan	Par toute voie État *viâ* Chartres et Saumur ou par Tours-transit.	71.30	52.40	38.10
	La Tremblade		74.25	54.20	39 »
	Le Chapus		67.20	49.10	35 »
	Le Château-quai (Ile d'Oléron)		68.70	50.60	36.20
	Marennes		66.25	48.35	34.50
	Fouras		63.90	46.50	33.20
	Châtelaillon		62.35	46.10	32.40
	Angoulins-sur-Mer		61.80	45.70	32.15
	La Rochelle		61.10	45.10	31.80
	Les Sables-d'Olonne		62.60	46.30	32.55
	Saint-Gilles-Croix-de-Vie		64.55	46.55	32.70
Montparnasse ou Saint-Lazare	Challans	Les voyageurs pour ces stations peuvent s'arrêter 48 h. à Nantes soit à l'aller soit au retour.	63.35	44.65	31.35
	Bourgneuf		58.50	42.90	30.10
	Les Moutiers		58.50	43.30	30.40
	La Bernerie		58.50	43.55	30.60
	Pornic		58 80	44.30	31.15
	Saint-Père-en-Retz		58.50	43.30	30.65
	Paimbœuf		59.05	43.30	30.80

SECTION 2e. — Billets donnant le droit de s'arrêter aux gares intermédiaires.

GARES de départ à Paris.	GARES D'ARRIVÉE sur le réseau de l'État.	ITINÉRAIRES	PRIX DES BILLETS (Aller et retour compris). 1re Cl.	2e Cl.	3e Cl.
Montparnasse ou Austerlitz	Royan	Faculté d'arrêter entre Chartres ou Tours et la station balnéaire.	80.65	61.20	43.50
	La Tremblade		83.80	63.30	44.55
	Le Chapus		77.05	58.20	40 »
	Le Château-quai (Ile d'Oleron)		78.55	59.70	41.20
	Marennes		76.10	57.50	39.45
	Fouras		73.75	55.75	37.90
	Châtelaillon		71.95	55.25	37.05
	Angoulins-sur-Mer		71.35	54.75	36.70
	La Rochelle		70.50	54.20	36.30
	Les Sables-d'Olonne		72.25	56.95	37.20
	Saint-Gilles-Croix-de-Vie		74.50	57.30	37.35

BILLETS DE BAINS DE MER AU DÉPART DES GARES AUTRES QUE PARIS.

Depuis le samedi, veille de la fête des Rameaux, jusqu'au 31 octobre suivant, le réseau des chemins de fer de l'Etat délivre, au départ de toutes ses gares, des billets à prix réduits dits « billets de bains de mer », valables pendant 33 jours, non compris le jour de la délivrance.

La validité de ces billets peut être prolongée de 20, 40 ou 60 jours, moyennant le paiement d'un supplément de 10, 20 ou 30 0/0 du prix primitif.

Les billets de bains de mer sont délivrés pour les destinations suivantes :

Royan, La Tremblade, Le Chapus, Le Château-Quai (île d'Oléron), Marennes, Fouras, Châtelaillon, Angoulins, La Rochelle, Les Sables-d'Olonne, St-Gilles-Croix-de-Vie, Challans, Bourgneuf, Les Moutiers, La Bernerie, Pornic, St-Père-en-Retz et Paimbœuf.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR DE TOUTE GARE A TOUTE GARE

Il est délivré, tous les jours, par toutes les gares, stations et haltes du réseau de l'État et pour tous les parcours sur ce réseau, des billets d'aller et retour a prix réduits.

Les coupons de retour sont valables : 1° pour les trajets jusqu'à 100 kilomètres, le jour de l'émission, le lendemain et le surlendemain jusqu'à minuit ; 2° pour les trajets de plus de 100 kilomètres, un jour de plus par 100 kilomètres ou fraction de 100 kilomètres.

La durée de validité des billets d'aller et retour peut, a deux reprises, être prolongée de moitié (les fractions de jour comptant pour un jour), moyennant le paiement, pour chaque prolongation, d'un supplément égal à 10 0/0 du prix du billet. Toute demande de prolongation doit être faite et le supplément payé avant l'expiration de la période pour laquelle la prolongation est demandée.

Exceptionnellement, les voyageurs ayant à effectuer un trajet d'au moins 300 kilom. (600 kilom. aller et retour), peuvent moyennant un supplément de 1 fr. en 1re classe, 0 fr. 75 en 2e classe et 0 fr. 50 en 3e classe, se faire délivrer un billet spécial (dit billet d'arrêt), leur donnant le droit de s'arrêter à deux gares intermédiaires. Les arrêts peuvent avoir lieu, au choix des voyageurs, soit tous les deux au retour, soit l'un à l'aller et l'autre au retour.

INS DE FER DE L'OUEST

VOYAGES À PRIX RÉDUITS

EXCURSIONS A L'ILE DE JERSEY

La Compagnie des Chemins de fer de l'Ouest fait délivrer par ses gares de Paris Sa[...]zare et Montparnasse) des billets d'aller et retour pour l'île de Jersey.
[...]lets sont valables un mois (non compris le jour de la délivrance) et peuvent [...]ongés d'un nouveau mois moyennant le paiement d'un supplément de 10 0/0.
[...]rs prix sont fixés comme suit :

1. *Par Granville (toute l'année).*
1re classe, **67** fr. **80**; 2e classe, **44** fr. **75**; 3e classe, **33** fr. **50**
2. *Par Granville et Saint-Malo (toute l'année).*
1re classe, **73** fr. **85**; 2e classe, **49** fr. **60**; 3e classe, **37** fr. **45**
Avec excursion au Mont-Saint-Michel.
Itinéraire : Granville, Jersey, Saint-Malo, Mont-Saint-Michel, ou inversement.

PARIS A LONDRES

[p]ar Rouen, Dieppe et Newhaven (par la Gare SAINT-LAZARE).

Services rapides de jour et de nuit tous les jours (Dimanches et Fêtes compris) **et toute l'année.**
Trajet de jour en 9 heures (1re et 2e classes seulement).

GRANDE ÉCONOMIE

[Bille]ts simples, valables pendant 7 jours :		Billets d'aller et retour, valables pendant un mois :	
1re classe	43f 25	1re classe	72f 75
2e classe	32 »	2e classe	52 75
3e classe	23 25	3e classe	41 50

Départs de Paris (St-Lazare)		10 h. m.	9 h. soir.
Arrivées à Londres	London Bridge	7 h. soir.	7 h. 40 m.
	Victoria	7 h. soir.	7 h. 50 m.

Départs de Londres	London Bridge	10 h. mat.	9 h. soir
	Victoria	10 h. mat.	8 h. 50
Arrivées à Paris (St-Lazare)		6 h. 55 s.	7 h. 15 m

Des VOITURES A COULOIR (W.-C. toilette, etc.)
SONT MISES EN SERVICE
Dans les trains de marée de jour entre PARIS et DIEPPE.
Des Cabines particulières sur les bateaux peuvent être réservées sur demande préalable.

La Compagnie de l'Ouest envoie franco, sur demande affranchie, des petits **Guides-Indicateurs** du service de Paris à Londres.

AUGMENTATION DE LA DURÉE DE VALIDITÉ
DES BILLETS D'ALLER ET RETOUR
(Grandes lignes)

Faculté de prolongation de ces Billets

Depuis le 15 mars, la validité des billets *Aller et retour* (grandes lignes) est portée pour les parcours inférieurs à 31 kilomètres, de **Un à Deux jours**; ce qui est également la durée fixée pour les coupures de 31 à 125 kilomètres.

Les coupures	de 126 à 250	kilomètres	sont valables	3 jours.
—	de 251 à 400	—	—	4 —
—	de 401 à 500	—	—	5 —
—	de 501 à 600	—	—	6 —
—	au-dessus de 600	—	—	7 —

Cette durée peut, en outre, être, à deux reprises, prolongée de moitié, **moyennant** paiement, pour chaque prolongation, d'un **supplément égal à 10 0/0 du prix initial du** billet.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard. — 1094-99.

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

VIENNENT DE PARAITRE :

Introduction à la vie de l'esprit, par **L. BRUNSCHVICG**, professeur de philosophie au lycée de Rouen, docteur ès lettres. 1 vol. in-12 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. . . . . **2 fr. 50**

Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience, par le Dr **H. HÖFFDING**, professeur à l'Université de Copenhague; trad. française par L. POITEVIN, boursier d'agrégation à la Sorbonne; préface de M. *Pierre Janet*. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. . . . . **7 fr. 50**

Le rire. **Essai sur la signification du comique,** par **H. BERGSON**, maître de conférences à l'École normale supérieure. 1 vol. in-12 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. . . . . **2 fr. 50**

L'évolution du droit et la conscience sociale, par **L. TANON**, président à la Cour de cassation. 1 vol. in-12 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. . . . . **2 fr. 50**

Les causes sociales de la folie, par **G.-L. DUPRAT**, docteur ès lettres, professeur au lycée d'Alençon. 1 vol. in-12 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. . . . . **2 fr. 50**

La psychologie de l'amour, par **G. DANVILLE**. 1 vol. in-12 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 2e édit. . . . . **2 fr. 50**

Des Indes à la planète Mars, **Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie,** par **Th. FLOURNOY**, professeur de psychologie à la Faculté des sciences de Genève. 1 vol. in-8. 2e édit. . **8 fr.**

Pour paraître en Mai :

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Les formes littéraires de la pensée grecque, par **M. OUVRÉ**, professeur à l'Université de Bordeaux. 1 vol. in-8°. . . **10 fr.**

La philosophie de H. Taine, par **G. BARZELLOTTI**, professeur à l'Université de Rome. [illegible] in-8°. . . . . **10 fr.**

Le suicide et le crime passionnels, par **L. PROAL**, président à la cour [illegible] in-8°. . . . . **10 fr.**

[illegible] des peuples [illegible] les prévisions qu'elle autorise. [illegible] **A. COSTE**. DEUXIÈME PARTIE de la [illegible] . . . . **10 fr.**

[illegible] CONTEMPORAINE

[illegible] et sociaux à la fin du XIXe siècle, par [illegible] d'Orléans. 1 vol. in-8°. **7 fr.**

[illegible] contemporaine, depuis l'avènement [illegible] 1822-1900, par **Fr. DAME**. . . . . **7 fr.**

VINGT-CINQUIÈME ANNÉE N° 6 JUIN 1900

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C[ie]
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1900

294

CHEMIN DE FER DU NORD

Services directs entre Paris, l'Allemagne et la Russie

Quatre express sur Berlin, trajet en 19 heures.
(Par le Nord-Express, en 17 heures.)

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin, midi 40, 9 h. 25 et 11 h. du soir.
Départs de Berlin, à 1 h. 5, 10 h. et 11 h. 55 du soir.

Quatre express sur Francfort-sur-Mein, trajet en 13 heures.

Départs de Paris, à midi 40, 6 h. 20, 9 h. 25 et 11 h. du soir.
Départs de Francfort, à 8 h. 25 du matin, 5 h. 50 et 11 h. 5 du soir, 1 h. du matin.

Deux express sur Saint-Pétersbourg, trajet en 56 heures.
(Par le Nord-Express, en 46 heures.)

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin et 9 h. 25 ou 11 h. du soir.
Départs de Saint-Pétersbourg, à midi et 8 h. 30 du soir.

Deux express sur Moscou, trajet en 62 heures.

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin et 9 h. 25 du soir.
Départs de Moscou, à 5 h. 15 et 10 h. 30 du soir.

Nord-Express.

Les Mercredi et Samedi de chaque semaine un train de luxe *Nord-Express* circule de Paris et Calais à Berlin et Saint-Pétersbourg.

Aller. — Départ les mercredis et samedis de Paris, à 1 h. 55 soir et Calais à 2 h. 37 soir. Arrivée à Berlin les jeudis et dimanches à 8 h. matin; à Saint-Pétersbourg les vendredis et lundis, à 2 h. 50 soir.

Retour. — Départ de St-Pétersbourg les samedis et mercredis, à 6 h. du soir. Départ de Berlin les dimanches et jeudis, à 11 h. soir. Arrivée les lundis et vendredis, à Paris, à 4 h. soir et à Calais, à 3 h. 25 soir.

Services directs entre Paris et Bruxelles.

(Trajet en 5 heures.)

Départs de Paris à 8 h. 20 du matin, midi 40, 3 h. 50, 6 h. 20 et 11 h. du soir.

Départs de Bruxelles à 8 h. et 8 h. 57 du matin, 1 h. et 6 h. 4 du soir et minuit 15.

Wagon-salon et *wagon-restaurant* aux trains partant de Paris à 6 h. 20 du soir et de Bruxelles à 8 h. du matin.

Wagon-salon-restaurant aux trains partant de Paris à 8 h. 20 du matin et de Bruxelles à 6 h. 4 du soir.

Paris à Londres (Viâ Calais ou Boulogne).

Cinq services rapides quotidiens dans chaque sens, trajet en 7 heures, traversée en 1 heure.

Départs de Paris : *viâ* Calais-Douvres : 9 h., 11 h. 50 du matin et 9 h. du soir; — *viâ* Boulogne-Folkestone : 10 h. 30 du matin et 3 h. 45 du soir.

Départs de Londres : *viâ* Douvres-Calais : 9 h., 11 h. du matin et 9 h. du soir; — *viâ* Folkestone-Boulogne : 10 h. du matin et 2 h. 45 du soir.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard. — 520-1900.

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

RÉCENTES PUBLICATIONS :

Les études dans la démocratie, par **Alexis BERTRAND,** professeur de philosophie à l'Université de Lyon, correspondant de l'Institut. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*.................................. 5 fr.

La philosophie d'Auguste Comte, par **L. LÉVY-BRUHL,** maître de conférences de philosophie à la Faculté des lettres de Paris, professeur à l'École libre des sciences politiques. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*.. 7 fr. 50

La France au point de vue moral, par **Alfred FOUILLÉE,** de l'Institut. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*.......... 7 fr. 50

L'évolution du droit et la conscience sociale, par **L. TANON,** président à la Cour de cassation. 1 vol. in-12 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*............................. 2 fr. 50

Les causes sociales de la folie, par **G.-L. DUPRAT,** docteur ès lettres, professeur au lycée d'Alençon. 1 vol. in-12 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*.. 2 fr. 50

Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle, par **H. DELACROIX,** professeur agrégé de philosophie, docteur ès lettres. 1 vol. in-8...... 5 fr.

Histoire du parti républicain en France, de 1814 à 1870, par **G. WEILL,** docteur ès lettres, professeur agrégé d'histoire au lycée Carnot. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque d'histoire contemporaine*... 10 fr.

Étude sur les satires d'Horace, par **A. CARTAULT,** professeur de poésie latine à la Faculté. 1 vol. in-8...................................... 11 fr.

Pour paraître en juin :

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Les formes littéraires de la pensée grecque, par **M. OUVRÉ,** professeur à l'Université de Bordeaux. 1 vol. in-8°... 10 fr.

Le suicide et le crime passionnels, par **L. PROAL,** président à la cour d'appel de Riom, lauréat de l'Institut. 1 vol. in-8°.................... 10 fr.

L'expérience des peuples et les prévisions qu'elle autorise, par **A. COSTE** (Deuxième partie de la *Sociologie objective*). 1 vol. in-8°.................................. 10 fr.

CHEMIN DE FER DU NORD

Services directs entre Paris, l'Allemagne et la Russi

Quatre express sur Berlin, trajet en 19 heures.
(Par le Nord-Express, en 17 heures.)

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin, midi 40, 9 h. 25 et 11 h. du so
Départs de Berlin, à 1 h. 5, 10 h. et 11 h. 55 du soir.

Quatre express sur Francfort-sur-Mein, trajet en 13 heures.

Départs de Paris, à midi 40, 6 h. 20, 9 h. 25 et 11 h. du soir.
Départs de Francfort, à 8 h. 25 du matin, 5 h. 50 et 11 h. 5 du so
1 h. du matin.

Deux express sur Saint-Pétersbourg, trajet en 56 heures
(Par le Nord-Express, en 46 heures.)

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin et 9 h. 25 ou 11 h. du soir.
Départs de Saint-Pétersbourg, à midi et 8 h. 30 du soir.

Deux express sur Moscou, trajet en 62 heures.

Départs de Paris, à 8 h. 20 du matin et 9 h. 25 du soir.
Départs de Moscou, à 5 h. 15 et 10 h. 30 du soir.

Nord-Express.

Les Mercredi et Samedi de chaque semaine un train de lu *Express* circule de Paris et Calais à Berlin et Saint-Pétersbourg.

Aller. — Départ les mercredis et samedis de Paris, à 1 h. Calais à 2 h. 37 soir. Arrivée à Berlin les jeudis et dimanches à Saint-Pétersbourg les vendredis et lundis, à 2 h. 50 soir.

Retour. — Départ de St-Pétersbourg les samedis et mercr du soir. Départ de Berlin les dimanches et jeudis, à 11 h. les lundis et vendredis, à Paris, à 4 h. soir et à Calais, à 3 h.

Services directs entre Paris et Bruxelles

(Trajet en 5 heures.)

Départs de Paris à 8 h. 20 du matin, midi 40, 3 h. 50, 6 h du soir.
Départs de Bruxelles à 8 h. et 8 h. 57 du matin, 1 h. et 6 h minuit 15.
Wagon-salon et *wagon-restaurant* aux trains partant de Par du soir et de Bruxelles à 8 h. du matin.
Wagon-salon-restaurant aux trains partant de Paris à 8 h. 20 de Bruxelles à 6 h. 4 du soir.

Paris à Londres (Viâ Calais ou Boulogne

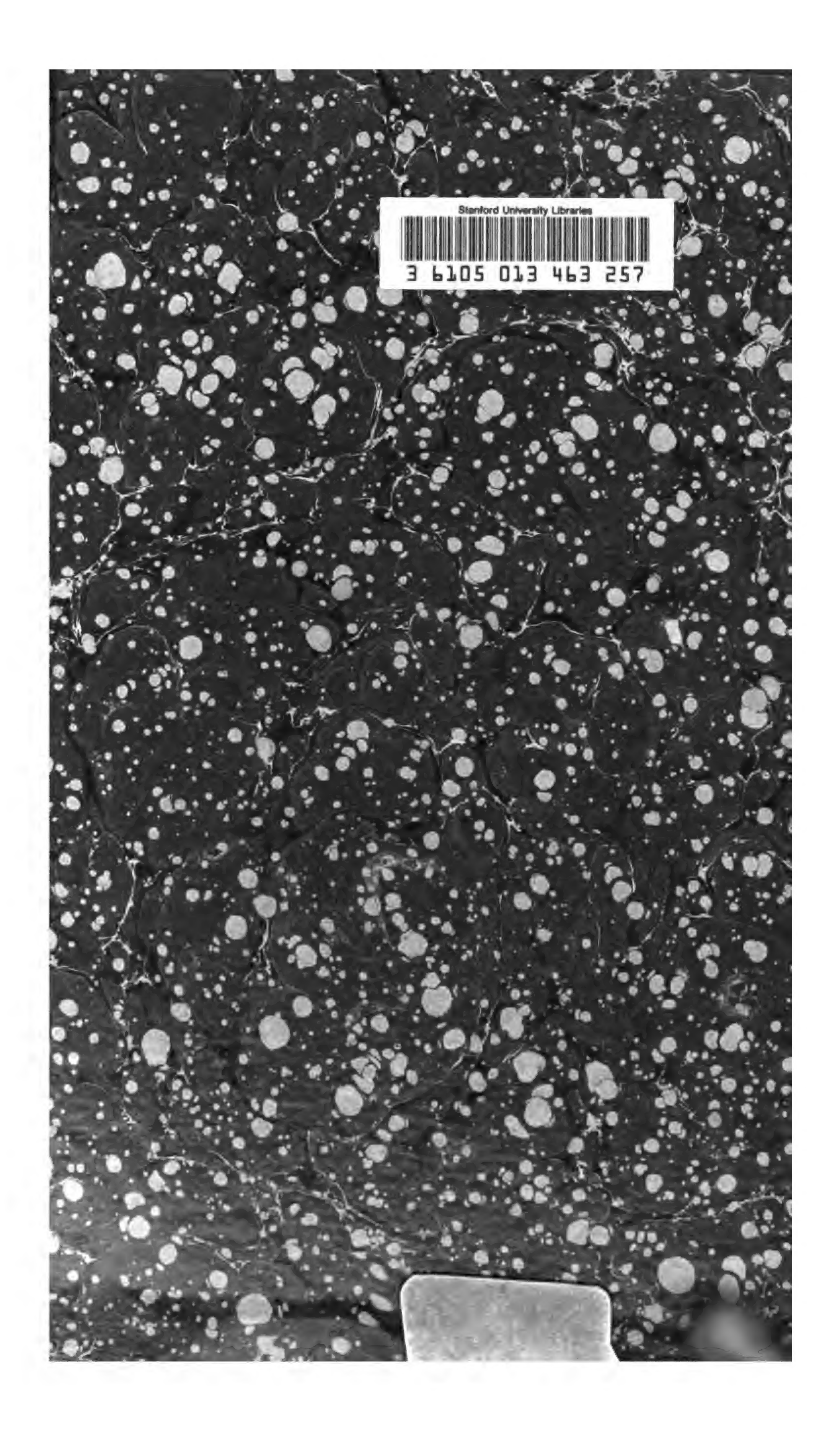
Cinq services rapides quotidiens dans chaque sens, trajet en traversée en 1 heure.

Départs de Paris : *viâ* Calais-Douvres : 9 h., 11 h. 50 du mati soir; — *viâ* Boulogne-Folkestone : 10 h. 30 du matin et
Départs de Londres : *viâ* Douvres-Calais : 9 h., 11 h. du mati soir; — *viâ* Folkestone-Boulogne : 10 h. du matin et 2 h.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard. — 590-1905.






Stanford University Libraries
3 6105 013 463 257

